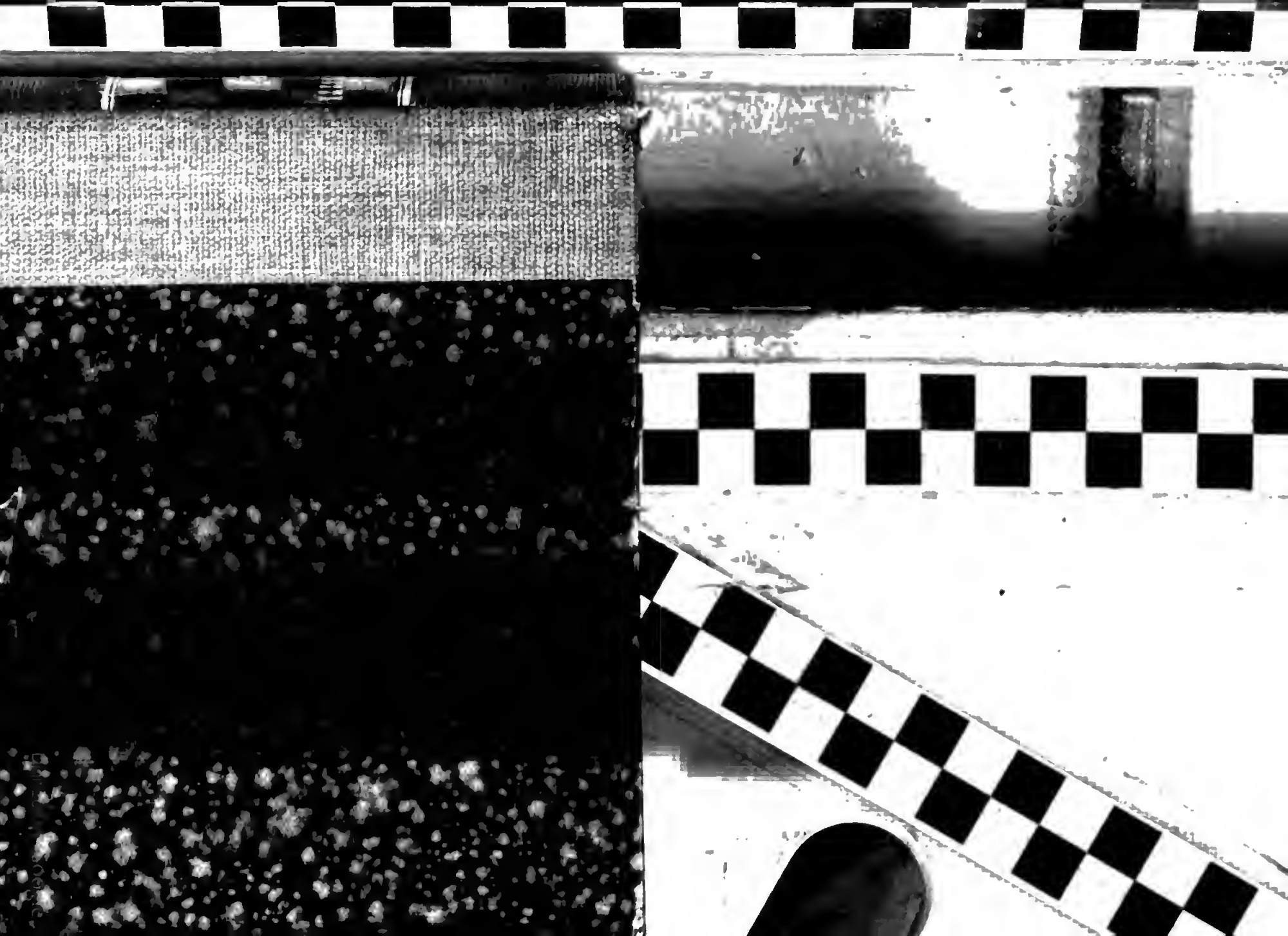
Digitized by Google

11
2
441

Digitized by Google



11
2
141
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE • FIRENZE •

OPERE

DI

FRANCESCO MARIA CAVAZZONI ZANOTTI.

TOMO QUARTO.

IN BOLOGNA
NELLA STAMPERIA DI S. TOMMASO D' AQUINO
MDCCLXXXIV.
CON APPROVAZIONE.

PVB. RIORDINATAE BIBLIOTECAE

LO STAMPATORE
A CHI LEGGE.

ECco, Lettor corteſe, la morale Filoſofia del celebre Franceſco Zanotti, e inſieme con eſſa alcuni opuſcoli, che le appartengono. Poichè la grandezza del preſente volume non hà permeſſo, che ſia pubblicato tutto ciò, che fù ſcritto dal Zanotti ſu queſto argomento, e però è convenuto riſerbarne alcuna parte al Tomo quinto, che per quanto ſia poſſibile vedrà ben preſto la pubblica luce. Ora non debbo laſciar di avvertire, che nel riſtampare la morale Filoſofia mi ſono, anzi che alla prima edizione fatta in Bologna, attenuto a quella, che fù pubblicata in Venezia l' anno 1763. Il motivo di queſta mia determinazione potrà eſſere inteſo aſſai facilmente da chiunque ſi rammenti ciò, che fù avvertito nella vita del Zanotti pubblicata in fronte del primo Tomo di queſta raccolta; cioè, che nella riſtampa fatta in Venezia fù premeſſa dal Zanotti ſteſſo una relazione delle controverſie, che ſi eccitarono in occaſione, che fù ſtampata la morale Filoſofia. Queſta relazione non

doveva ometterſi, sì perchè è opera dello ſteſſo inſigne ſcrittore, sì perchè giova moltiſſimo a comprendere con eſattezza quelle conteſe, che già commoſſero tutta Italia. Per la qual coſa io ben confido, che a voi, corteſe Lettore, dovrà eſſer carà, ed accetta queſta mia deliberazione diretta a recarvi profitto; e vivete felice.

LA FILOSOFIA

MORALE.

Digitized by Google

TAVOLA

Di quanto si contiene in questo quarto Volume.

LA FILOSOFIA MORALE.

Ai Leggitori. Pag. XIII
Prefazione. 1
Divisione della filosofia in cinque parti. 17

PARTE PRIMA

Della felicità.

Cap. I. *Come dicasi la felicità essere il fine ultimo.* 18
Cap. II. *In che consista la felicità.* 20
Cap. III. *La felicità non è posta nel solo piacere.* 21
Cap. IV. *La felicità non è posta nella sola virtù.* 23
Cap. V. *Come dicasi la felicità esser posta nella contemplazion d' un' idea.* 25
Cap. VI. *La felicità è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura.* 29
Cap. VII. *La felicità civile è posta principalmente nell' esercizio della virtù.* 32

Cap.

Cap. VIII. *Se possa uno essere più felice di un' altro.* 35
Cap. IX. *Delle varie maniere di beni.* 38

PARTE SECONDA

Della virtù morale in generale.

Cap. I. *Dell' onestà.* 41
Cap. II. *Delle leggi.* 45
Cap. III. *Dell' azion virtuosa.* 48
Cap. IV. *Dell' azion volontaria.* 49
Cap. V. *Dell' azion libera.* 53
Cap. VI. *Che cosa sia la virtù.* 56
Cap. VII. *Qual sia il soggetto della virtù, e d' alcune proprietà di essa.* 58
Cap. VIII. *Della materia della virtù.* 60
Cap. IX. *Se le passioni sieno cattive di lor natura.* 64
Cap. X. *Se la virtù sia posta in un certo mezzo tra l' eccesso, e il difetto.* 68
Cap. XI. *Di qual maniera sia il mezzo, in cui sta la virtù, e come sieno cattivi gli estremi.* 70
Cap. XII. *Se possa essere un' azione indifferente.* 72

PARTE TERZA

Delle virtù morali in particolare.

Cap. I. *Della divisione delle virtù.* 76

Cap.

Cap. II. *Delle diffinizioni delle virtù.* 79
Cap. III. *Della fortezza.* 83
Cap. IV. *Della temperanza.* 85
Cap. V. *Della liberalità.* 86
Cap. VI. *Della magnificenza.* 88
Cap. VII. *Della magnanimità.* 89
Cap. VIII. *Della modestia.* 91
Cap. IX. *Della mansuetudine.* 95
Cap. X. *Della verità.* 96
Cap. XI. *Della gentilezza.* 97
Cap. XII. *Della piacevolezza.* 99
Cap. XIII. *Della giustizia.* 100
Cap. XIV. *Se avendosi una virtù s' abbiano tutte.* 109
Cap. XV. *Delle colpe, e de' vizj.* 113

PARTE QUARTA

Delle virtù intellettuali.

Cap. I. *Che cosa sia virtù intellettuale, e quale il soggetto di essa, e qual la materia.* 117
Cap. II. *Che la virtù intellettuale è necessaria alla felicità.* 119
Cap. III. *Divisione della virtù intellettuale.* 120
Cap. IV. *Dell' intelletto.* 126
Cap. V. *Della scienza.* 131
Cap. VI. *Della prudenza.* 133
Cap. VII. *Dell' arte.* 138
Cap. VIII. *Della sapienza.* 141

PARTE QUINTA

Di alcune qualità dell' animo, che non ſono nè vizj, nè virtù.

Cap. I. *Nota delle qualità, di cui vuol trattarſi.* 145
Cap. II. *Della virtù eroica.* 146
Cap. III. *Della continenza.* 152
Cap. IV. *Della tolleranza.* 155
Cap. V. *Della verecondia.* 156
Cap. VI. *Dello ſdegno.* 158
Cap. VII. *Della amicizia.* 160
Cap. VIII. *Dell' amicizia, che naſce dall' utilità.* 164
Cap. IX. *Dell' amicizia, che naſce dal piacere.* 166
Cap. X. *Dell' amicizia, che naſce dalla virtù.* 168
Cap. XI. *D' alcune ſentenze intorno all' amicizia.* 170
Sentenza Prima. 171
Sentenza Seconda. 173
Sentenza Terza. 174
Sentenza Quarta. 176
Cap. XII. *D' alcune quiſtioni intorno all' amicizia.* 177
Quiſtione Prima. ivi
Quiſtione Seconda. 179
Quiſtione Terza. 180
Quiſtione Quarta. 181
Quiſtione Quinta. 182
Cap. XIII. *Di alcune qualità, che ſi accoſtano alla natura dell' amicizia.* 183

Del-

Della benevolenza. 183
Dell' amore. ivi
Della concordia. 185
Della beneficenza. 187
Della gratitudine. ivi
Dell' amor di se stesso. 188
Cap. XIV. *Del piacere.* 193
Cap. XV. *Se il piacere sia per se stesso un bene.* 197
Cap. XVI. *Se il piacere sia l' ultimo fine.* 200
Cap. XVII. *Del desiderio della felicità.* 204
Cap. XVIII. *Della felicità.* 215

RAGIONAMENTO

Sopra un libro franzese.

Introduzione. 231
Cap. I. *Che cosa sia felicità.* 235
Cap. II. *Se nella vita dell' uomo più sieno i beni, che i mali.* 242
Cap. III. *Della natura dei piaceri e dei dispiaceri.* 249
Cap. IV. *Dei mezzi di accrescere la felicità.* 257
Cap. V. *Della Filosofia delli Stoici.* 261
Cap. VI. *Degli ajuti, che traggonsi dalla filosofia de' Cristiani per la felicità della vita presente.* 270
Conchiusione del Ragionamento. 281

DISCORSI TRE

In risposta al libro del P. Casto Innocente Ansaldi intitolato *Vindiciæ Maupertuisianæ*.

DISCORSO PRIMO

Nel quale dimostra il Signor Zanotti, che il suo libro della Filosofia Morale è contrariissimo agli Stoici; tanto è lontano, che egli abbia inteso in esso di preferire la lor dottrina alla Religione Cristiana, come è paruto al P. Ansaldi. 285

DISCORSO SECONDO

Nel quale il Signor Zanotti espone prima tutte le quistioni nate tra lui, e il Signor di Maupertuis, rispondendo in ciascuna al P. Ansaldi, ove ciò possa farsi brevemente; poi torna a quelle, in cui richiedesi risposta più lunga, e largamente ragiona dell' immortalità dell' anima. 317

DISCORSO TERZO

Nel quale il Signor Zanotti risponde alle cose opposteli dal P. Ansaldi, prima circa l' atto di ammazzar se stesso, poi circa i premj, che possono sperarsi dal virtuoso, finalmente circa l' onestà. 350

AI LEGGITORI.

QUeſta Filoſofia morale del Sig. Franceſco Maria Zanotti, o piuttoſto quella di Ariſtotele con ſingolar chiarezza da lui ſpiegata, e vagamente eſpoſta, fu data alle ſtampe, ha già forſe otto anni, per gli eredi di Coſtantino Piſarri in Bologna. Ma come l' opera è ſtata, ed è con molta iſtanza, e premura da molti e da molte parti richieſta, di che poſſo io rendere ſicura teſtimonianza, così ho creduto, che le copie, che furon fatte in quella edizione, o per lo numero loro, o per dovere uſcir tutte da una Città ſola, difficilmente ſoddisfar poteſſero a tanto deſiderio; e che avrei fatto coſa grata agli ſtudioſi della Filoſofia, e del bello e leggiadro ſcrivere, ſe ne aveſſi moltiplicate le copie, ordinandone, come ho fatto, una riſtampa quì in Venezia. E perchè la brama oramai così ſparſa di un tal libro, non può d' altronde eſſer nata, che dal ſentimento de' letterati uomini, il giudicio de' quali incita poi gli altri, e gli accende; così crederò non eſſer fuor di propoſito nominar quì alcuni di quei letterati, che l'

hanno avuto in ſingolar pregio, acciocchè accreſcendoſi il numero degli eſemplari, ancor ſe ne accreſca, quanto per me ſi può, il deſiderio. Benchè pochiſſimi ne nominerò; sì perchè troppo lungo ſarebbe il nominargli tutti, sì perchè quei pochiſſimi ſono tali, che ſecondo me poſſono valer per molti. Il primo però, che è forſe anche il più illuſtre, non può ricordarſi ſenza un' eſtremo dolore per la perdita, che ſe n' è fatta, eſſendo egli l' Eminentiſſimo, e Reverendiſſimo Signor Cardinale Angelo Maria Querini, il quale eſſendo, già alquanti anni, di queſta vita paſſato, pur tanta memoria ha laſciato, e tal deſiderio di ſe, che par tuttavia eſſer morto da poco in quà. E di vero ſe queſta noſtra miſera età ha veduto alcun uomo di raro, e maraviglioſo ingegno, e di vaſtiſſima, e quaſi infinita erudizione fornito, oltre le gentili maniere, ed una ſomma affabilità, corteſia, liberalità, e moderazione, e grandezza d' animo incomparabile, ben ſi può dire, che egli foſſe quel deſſo; così che parea, che la natura avendo voluto moſtrare al mondo un' eſempio sì raro, e ſingolare, doveſſe ancora laſciarvelo per più lungo tempo. Ma per non eſtendermi inutilmente nella doloroſa memoria, dico, che il Signor Cardinal Querini ebbe in tanto pregio la Filoſofia del Sig. Zanotti, e tanto eſtimolla, che avendola da principio letta con grande avidità, non ſeppe

poi

poi levarſela mai più dal tavolino, godendo oltremodo di rileggerne quando un luogo, e quando un' altro, per una ſingolar grazia e leggiadria di ſtile, che a lui parea trovar quivi per tutto, congiunta ad una ſomma e profonda dottrina. Di che fa fede egli ſteſſo in una ſua lunga lettera, che fu forſe l' ultima, che egli ſcriſſe, e fu poi ſtampata in Breſcia poco appreſſo la morte ſua. E quantunque tanto ſi dilettaſſe della Filoſofia, maggior piacere però recavagli quel ragionamento, che il Sig. Zanotti fece andar dietro alla Filoſofia ſteſſa. Imperocchè avendo in eſſo moſſe con belliſſimo modo, e ſomma grazia molte quiſtioni ſopra un libro Franzeſe, ſtampato in Londra col titolo *Eſſai di Morale*; al Sig. Cardinale era grandemente piaciuto l' eſame di quel libro, il qual per eſſere del famoſiſſimo Sig. di Maupertuis non potea non parer molto importante. Il Sig. Cardinale però favoriva aſſai le parti del Sig. Zanotti contro il Franzeſe, e moſtrava in ciò anche l' amor della patria. Pare, che al giudicio di così grand' uomo, com' era il Signor Cardinal Querini, non ſia neceſſario aggiungerne verun' altro. Io però non voglio tralaſciarne uno, il quale ſe non è neceſſario, ſarà però da tutti creduto di gran peſo; ed è quello del Padre Caſto Innocente Anſaldi Domenicano, lume grandiſſimo della reale univerſità di Torino. Imperocchè quantunque egli

non

non ſi accordaſſe certamente al giudicio del Sig. Cardinale in quanto al ſopraddetto ragionamento, anzi moveſſegli contro molte obbiezioni, che poi raccolſe in un libro latino dottiſſimo intitolato *Vindiciæ Manpertuiſianæ*; pure dichiarò apertamente, e ſpeſſiſſime volte, aver lui molto che opporre al detto ragionamento, nulla che opporre alla Filoſofia. Della quale ſempre che ne parlò, ne parlò con grandiſſima ſtima, e in una ſua lettera elegantiſſima, che fu poi con tre diſcorſi del Sig. Zanotti ſtampata in Napoli, tanto la lodò, che parve non poter ſaziarſene, ed accennandone varii luoghi, gli chiamò veramente ammirabili, alcuno anche divino. Che ſe nel ragionamento ripreſe, e caſtigò molte coſe, queſte furono appunto quelle, che a lui parvero diſcordanti dalla Filoſofia; il che facendo moſtrò non tanto di riprender l' uno, quanto di lodar l' altra. Queſta diverſità di pareri in uomini di tanto ingegno, e di tanta letteratura dovette far naſcere, come ognun vede, il deſiderio non ſolamente di avere il libro del Sig. Zanotti, ma anche di entrare addentro nelle quiſtioni, che ſi facevano ſopra di eſſo. Perchè moltiſſimi attentamente le eſaminarono, de' quali uno merita tanto di eſſere nominato, che, nominato lui, non accade nominar gli altri. E' queſti il Reverendiſſimo Padre Pio Tommaſo Schiara pure Domenicano, che dimorando in Roma

ma era a que' dì Bibliotecario della insigne Casanatense, ed è poi stato fatto dal N. S. Secretario della Sacra Congregazione dell' Indice. Egli dunque, essendone pregato dal Padre Ansaldi, esaminar volle tutta la controversia, ricercandone con ogni diligenza capo per capo tutti, per così dire, i nascondigli; e stese un suo parere, e ne fece un libro in vero dottissimo, il quale quantunque fosse favorevolissimo al Sig. Zanotti, pur piacque al Padre Ansaldi di farlo pubblico, e darlo alle stampe in Venezia. E di vero chiunque leggerà un tal libro, non avrà che desiderare altro per conoscere tutta quanta la controversia, essendo in esso esposto ogni cosa con bellissimo ordine, e maravigliosa chiarezza oltre un' infinita sottilità ed erudizione, che vi si scorge per tutto. Furon poi molti in Italia, i quali mossi, cred' io, dalla fama di così pellegrini ingegni, pensarono di farsi illustri entrando nella nobil contesa; onde uscirono tanti scritti, che troppo lungo sarebbe l' annoverargli. Ma i già detti bastano a far intendere, come sia nato in tante persone il desiderio di questo libro, e come a me convenisse il far sì, che un tal desiderio non fosse, o per scarsezza di copie, o per altro incomodo, defraudato. E tanto più che avendo il libro a questi dì levato sì gran rumore in Italia, par bene, che esso aver si debba come un prezioso monumento dell' isto-

ria

ria delle lettere, e debban perciò, non uno, o due, ma più ancora, ingegnarsi di farlo giungere ai posteri con le stampe loro. Al che mi sono io sentito grandemente stimolare per un' altra ragione ancora; considerando non senza qualche maraviglia, come una Filosofia, la quale nella sua prima fronte dimostra di voler seguire Aristotele, e di essere scritta per argomenti di Cavalleria, e ad uso di poeti, e di oratori, abbia potuto a questi nostri tempi rivolgere a se gli animi delle persone, e farsi leggere volentieri. Nè io credo, possa ciò esser seguito se non forse per due cagioni. La prima si è, perchè gli argomenti di Aristotele vi sono esposti con chiarissimo ordine, e con una brevità e precision somma, la quale fu ben notata dal celebre Novellista Fiorentino, e messi nel loro miglior lume; con che può farsi piacere, cred' io, a qualunque secolo anche Aristotele. Sebbene il Signor Zanotti, esponendo la filosofia di questo grand' uomo, non così a lui si obbliga, e stringe, che non se ne allontani anche talvolta, ricordandosi di Platone; della cui filosofia par tanto vago, che direste aver lui seguito Aristotele malvolentieri. La seconda cagione, per cui forse il libro è stato cortesemente ricevuto, si è quella grazia e leggiadria di stile, che il Sig. Cardinal Querini vi riconobbe, e confessò di essere da essa stato preso. E pare in verità, che il Signor

Za-

Zanotti abbia voluto trarre la Filoſofia Morale dei Peripatetici dalle immondezze del dir ſcolaſtico, adornandola di parole ſcelte, e riſplendenti, e con vago, e naturale ordine collocate, e ſpargendola di ſentenze quando grazioſe et urbane, e quando gravi e magnifiche, ſenza laſciar niuno di quegli ornamenti, che poſſono ad una ſomma chiarezza, e ſemplicità, e brevità eſſer congiunti. E che il Signor Zanotti abbia voluto ciò, o almeno deſiderato, non par da metter in dubbio. Se poi l' abbia conſeguito, a me non iſtà di giudicarlo. Io me ne rimetterò ad un valentiſſimo uomo, e per le opere da lui date in luce chiariſſimo, profeſſore delle più alte ſcienze in Torino, e Maeſtro di quel real Principe. Egli è il Padre Giacinto Gerdil Barnabita, uomo ornatiſſimo, il quale, come ognun ſa, ſcrive sì nella noſtra volgar lingua, come nella franzeſe, con tanta proprietà e grazia, che par così l' una eſſergli naturale come l' altra. Io dunque ſo, che egli ſcrivendo ad un' amico in propoſito della Filoſofia Morale del Signor Zanotti, ebbe a dire, che egli in leggendola credea di aver ravviſata in certo modo la forma di quella maraviglioſa eloquenza, che tanto fu da Marco Tullio in Ariſtotele ammirata, ed è ora da così pochi riconoſciuta. E certo che dove il Signor Zanotti è più preciſo e riſtretto con un dir franco e riſoluto, moſtra, che niun'

altro

altro esempio s' abbia proposto che Aristotele; in alcuni luoghi però, e massimamente nel fine, ove si scosta dall' opinion d' Aristotele, pare che si scosti alquanto ancor dallo stile, e lasci correre con maggior' ampiezza l' orazione, venendogli forse in mente Platone. Ma, come ho detto, non istà a me di giudicarne. Io credo bene, che tale essendo il grido di questo libro, qual potrebbe, se la pubblica voce non bastasse, raccogliersi dalle sopraccitate testimonianze, dovrà esser gradita agli studiosi, e letterati uomini l' opera mia, che procurata avendone la ristampa, ho aperta a maggior numero di persone la via di provvedersene; le quali se di tanto mi saranno cortesi, che vogliano, leggendo il libro con quella attenzione, che esso merita, di questa edizione far prova, spero, che come io della lor cortesia, così dovranno esse restar contente della mia diligenza.

PREFAZIONE DELL' AUTORE

Al Signor Marcheſe

LUCREZIO PEPOLI

Nobile, e Patrizio Bologneſe, Gentiluomo Veneziano ec.

QUantunque io, come voi ſapete, Ornatiſſimo e Gentiliſſimo Signor Marcheſe, mi ſia moſſo a ſcrivere queſto trattato di Filoſofia morale per comandamento voſtro, e per voi ſolo; e perciò ſperi, che egli debba eſſer letto unicamente da voi, eſſendo unicamente per voi ſcritto; ad ogni modo perchè potrebbe venire in mano d' altri, i quali, ciò non ſapendo, eſtimaſſero me eſſere incorſo in varj errori, e di queſti mi riprendeſſero, io penſo di dovere eſcuſarmi appreſſo loro. Perchè ſebbene eſſendo voi ſoddisfatto della mia fatica, poco debbo curare il giudicio degli altri; non è tuttavia da permettere, che agli altri diſpiaccia quello, che a voi è piaciuto, ch' io faccia. E quand' anche le mie eſcuſazioni non foſſero ricevute, a me però gioverebbe di averle fatte, maſſime cominciando da quella, che io voglio, che ſia la prima, anzi la maggiore di tutte, cioè, che ſe io ho preſo un carico tanto ſuperiore alle mie forze, prendendo a ſcri-

a ſcrivere in Filoſofia morale, voi ſiete quello, che me l' avete impoſto, onde avendo comune con voi la colpa, pare, ch' io debba aver comune con voi anche il biaſimo; che di vero mi terrei per molto contento, e troppo più che non ſono, mi ſtimerei fortunato incorrendo in alcuna riprenſione, nella quale aveſſi voi per compagno. Per non valermi però di queſta eſcuſazion ſola, quantunque queſta ſola baſtar mi poteſſe, non laſcierò di riſpondere ſeparatamente a ciaſcuna delle riprenſioni, che ſecondo ch' io poſſo antivedere, mi ſaran fatte. E certo ſaran di quegli, i quali ſi maraviglieranno, ch' io abbia preſo a ſcrivere di Filoſofia morale in un tempo, in cui così pochi ne ſcrivono, e pochiſſimi curano, che ſene ſcriva. A quali però riſpondendo dico, che ſe eglino mi dimoſtraſſero eſſere la Filoſofia morale una ſcienza ignobile, e da ſprezzarſi, molto valerebbe la lor ragione; ma eſſendo ella ſtata ſtimata ſempre fra tutte le altre ſcienze nobiliſſima, e agli oratori, et ai poeti, e a tutti quelli, che s' avvolgono negli affari, ed entrano al governo delle repubbliche, ſommamente neceſſaria, non veggo, perchè debba accuſarſi chi prende a ſcriverne, eziandio che pochi ne ſcrivano; che anzi parmi da lodar molto per queſto appunto, perchè fa quello, che pochi fanno. Saranno ancor degli altri, a' quali parrà coſa ſtrana, che mettendomi io a ſcrivere in Filoſofia abbia voluto ſeguir' Ariſtotele, le cui opinioni e maniera di filoſofare ſono oggidì generalmente diſapprovate; et altri diranno, che la materia della Morale vuol trattarſi con molto maggior

gior brevità, che non fece Ariſtotele, dicendo che al vivere oneſto, ſenza tante ſpeculazioni, baſtano pochiſſimi precetti, che poſſon raccoglierſi in quattro verſi; e biaſimeranno la lunghezza del mio libro. Però cominciando da queſti ultimi, io non credo, Signor Marcheſe, di avervi meſſo per le mani un trattato tanto lungo, che non poſſa eſſer letto ed inteſo da chi ſi ſia in breviſſimo tempo; intanto che io ho temuto aſſai volte, che voi foſte per dolervi più toſto della brevità mia, et avreſte deſiderato un trattato più amplo, e più diffuſo; dal qual però mi ſono aſtenuto, sì perchè gli altri miei ſtudj non mi conſentivan di farlo; sì ancora, e molto più, perchè ſcrivendo io queſto trattato per voi ſolo, l' altezza dell' ingegno voſtro non aveva biſogno di molto lunga eſplicazione. Ma gli altri, che non hanno tanto ingegno, quanto voi; e tuttavia vorrebbon ridur la Morale a quattro verſi; io non credo già, che aborriſcano la lunghezza, ma più toſto ſi infaſtidiſcono della ſcienza iſteſſa, la qual loro parrebbe ſempre troppo lunga, quantunque foſſe breviſſimamente trattata; perciocchè è ſempre lungo tutto quello, che infaſtidiſce. Perchè quanto poi al dire, che pochiſſimi precetti baſtano al vivere oneſtamente, io nol nego; e ſo, che Socrate fu della ſteſſa opinione; e però ſolea dire, che colui è già grandemente virtuoſo, che deſidera di eſſere. Nego bene, che il fine di quei, che ſcrivono in Morale, altro non ſia, che il vivere oneſto; perchè ſebben moti nel principio de i lor trattati non altro fine hanno detto di avere, che queſto ſolo, io credo però, che ſe e-

glino aveſſer meglio ricercato l' animo loro, vi avrebbon trovato anche un' altra intenzione molto nobile, e molto neceſſaria. E queſta è di moſtrare a gli uomini non ſolamente le regole dell' oneſtà, ma farne ancora intender loro le ragioni, i principii, e le cauſe, per poter poi bene, e diſtintamente ragionarne, ed inſegnarle ad altri, e farne lezioni da tramandare alla poſterità, il che ſe non aveſſero quegli ſcrittori avuto in animo, non ne avrebbono diſteſo tanti libri, ne tanto accuratamente. Ora ſebben poche regole baſtano al vivere oneſtamente; però molto ſtudio, e molti avvertimenti e ſpeculazioni ſi ricercano a poter ben ragionarne; e quindi è, che non tutti quelli, che praticano l' oneſtà, ſono anche atti ad inſegnarla, e molte volte meglio ne parlano quelli, che non la praticano; richiedendoſi in queſta materia aſſai più ſtudio al ben dire, che al ben fare: di che poſſono facilmentee accorgerſi i poeti, e gli oratori, e tutti quelli, che entrano a parlare o nelle pubbliche, o nelle private adunanze, occorrendo loro quaſi del continuo di dover giudicare delle azioni virtuoſe, o vizioſe degli uomini, ora lodandole, e or biaſimandole, e difendendole ſpeſſe volte, e ſpeſſe volte accuſandole, e venir ſovente a contraſti ſopra le uſanze e gl' inſtituti della città. Delle quali coſe ſe credono di poter parlare aſſai bene quelli, che non vi hanno poſto ſtudio niuno, quanto meglio, e più ſpeditamente il faranno quelli, che avendovi poſto ſtudio, ſapranno ſubito diſtinguere l' una virtù dall' altra, e render ragione degli ufficii di ciaſcheduna, dividendo il loro diſcor-

ſo

ſo acconciamente, e con bel modo, e traendolo da i veri principii? Il che però non potranno fare ſe non quelli, che avranno dato qualche ſpazio di tempo allo ſtudio della morale. Al quale accoſtandoſi avran pur dovuto in primo luogo vedere, in che ſia poſta la felicità, direttrice comune di tutte le umane azioni, e quindi, tratti da eſſa, procedere alla contemplazione della virtù, ricercandone prima la natura, poi per qual modo, o in quante forme dividaſi, e come s' adorni di tutti gli altri beni, o ſieno quelli, che riſchiarano l' intelletto, o quelli, che diconſi eſſer del corpo, o quelli, che ſi laſciano alla fortuna. E in queſto mare entrando come avran potuto non traſcorrere alla conſiderazione di quelle qualità dell' animo, che per una certa ſimilitudine ſi fingon' eſſer virtù, e non ſono? Come aſtenerſi dalla conſiderazion degli affetti, che per le varie apparenze in noi ſi riſvegliano? Come paſſarſi dell' amore? Come dell' amicizia? Di che ſi vede lo ſtudio della morale poter eſſere aſſai breve a chi voglia vivere oneſtamente; a chi voglia farne trattati, e ſol anche bene e diſtintamente, ove che ſia, ragionarne, non poter' eſſere ſe non molto lungo. E per venire ad alcun caſo particolare, chi non vede, che in quelle adunanze maſſimamente, in cui trattaſi di ridurre a pace le cavalleresche conteſe, dovendoviſi diſputar ſempre ſopra gli ufficii della giuſtizia, dell' intrepidezza, della manſuetudine, del valore, ſopra l' onore, che naſce da virtù, ſopra l' ingiuria, che lo ſminuiſce, o lo leva, niente è più neceſſario, che poſſeder bene i principii del-

la

la morale Filoſofia? Nella quale quelli che ſono ammaeſtrati, ſenza dubbio ragioneran molto meglio; laddove quelli, che ne ſon privi, non poſſono parlar che a caſo: perciocchè ſeguono le popolari opinioni, che non di rado ſon falſe, e ſi cangiano di dì in dì a capriccio degli uomini; onde quei, che le ſeguono, decidono le quiſtioni non ſecondo i principii, che moſtra la ragione, ma ſecondo quelli, a cui per fortuna s' avvengono. Di che potete eſſere teſtimonio voi ſteſſo, Sig. Marcheſe, che eſſendo nato in così alto luogo, e congiungendo a tanta acutezza d' ingegno, e prontezza d' animo una ſingolar perizia e deſtrezza in ogni maniera di armeggiare, pare, che la natura vi abbia poſto al mondo per affari di cavalleria; ne' quali eſſendo ſopra l' età voſtra verſatiſſimo, avrete abbaſtanza compreſo, quanto in quelli ſia neceſſaria una non mediocre conoſcenza della morale Filoſofia. E io credo, che per queſto abbiate voluto, che io ne ſtenda un trattato, ſperando forſe, che altri, moſſo dal mio eſempio, ne ſcriverebbe dopo me un migliore. Ma aſſai s' è detto circa la riprenſione della lunghezza. Vegniamo all' altra d' aver voluto io ſeguire Ariſtotele; la cui maniera di filoſofare mi dicon' eſſere oggidì quaſi generalmente diſapprovata, parendo anche le ſue opinioni diſuſate e falſe. Ma quanto all' eſſere diſuſate, io non ſo, perchè alcuno mi debba per queſto riprendere; imperocchè ſe le opinioni d' Ariſtotele diconſi diſuſate, ciò è argomento, che furono uſate una volta. Che ſe le opinioni, come le veſti, uſandole ſi logoraſſero, e perdeſſero il pre-

gio

gio loro, io concederei volontieri, che non doveſſero più quelle antiche ſeguirſi, che furono un tempo in grandiſſima riputazione, poi dopo un lungo uſo ſono ſtate abbandonate. Ma poichè invecchiando gli uomini, e indebolendoſi, non invecchiano, nè ſi indeboliſcono le ſentenze, chi vorrà oppormi, che io mi allontani dalla conſuetudine ſeguendo le opinioni d' Ariſtotele, le quali ſe non ſono in uſo nel preſente ſecolo, furono però in uſo in un' altro? Perciocchè, volendoſi ſeguir l' uſo, non è maggior ragione, perchè debba ſeguirſi più toſto l' uſo di un ſecolo, che di un' altro, non eſſendo l' un ſecolo di maggiore autorità, che l' altro. Et io ſo bene, che in alcune ſcienze, le quali ſi fondano ſopra molte e lunghe oſſervazioni con eſperimenti e prove ricercate, più vuol crederſi a gli ultimi ſecoli, che a quelli, che gli precedettero, il che ſi vede nella notomia, nella naturale iſtoria, nella geografia, nell' aſtronomia, e generalmente in quaſi tutte le ſcienze fiſiche. E ciò è, perchè gli ultimi poſſono ſtabilire le lor dottrine ſopra maggior numero di eſperimenti, e di oſſervazioni, che gli antichi non poterono, i quali dovevano averne minor copia. E per l' iſteſſa ragione dovranno i poſteri in tali ſcienze creder meno al noſtro ſecolo, che al loro. Che ſe la dottrina morale ſi ſtabiliſſe eſſa pure ſopra tali coſe, io ſon d' opinione ancor' io, che volendo ſeguire la conſuetudine, dovrebbe ſeguirſi quella de gli ultimi; ma fondandoſi eſſa ſopra ragioni e principii, che in pochiſſimo tempo ſi manifeſtano a tutti, nè altro ricercandoviſi ſe non una certa acutez-

za d' ingegno, ſvegliata da qualche ſtudio, non ſo, perchè gli antichi non poteſſero eſſere in queſte coſe eccellenti, come i noſtri; e parmi ſciocca preſunzione il volere, che la conſuetudine di un certo ſecolo abbia tanto di autorità, che le conſuetudini de gli altri ſieno tutte da diſprezzarſi, e da deriderſi. Sebben molti ſono, i quali in vero diſprezzano le opinioni degli antichi per queſta ſola ragione, perchè più non ſono ſecondo l' uſanza; ma ſi vergognano però di dirlo, e vogliono più toſto dare ad intendere, che le diſprezzano, perchè avendole diligentemente eſaminate, le hanno trovate falſe; e queſti mi riprenderanno, dicendo che accoſtandomi ad Ariſtotele mi ſono allontanato dal vero. Et io credo, che errino grandemente; perchè ſe noi vorremo aſcoltar la ragione ſenza dare all' uſanza più di quello, che le ſi dee, io eſtimo, che ſarà coſa aſſai difficile il decidere, quali di tanti filoſofi, che hanno ſcritto della morale con tanta acutezza, e varietà, abbia colpito il vero, e qual no. Intantochè io credo, che come in altre ſcienze, così anche in queſta, vana ed inutil fatica prendono quei maeſtri, che voglion prima aver deciſe tutte le queſtioni a ſenno loro per inſegnarle poſcia così, come eſſi l' anno deciſe; quaſi la deciſion loro terminar poteſſe quelle quiſtioni, che non hanno potuto terminarſi per la deciſione di verun' altro; o foſſe di maggiore utilità a gli ſcolari apprender ciò, che parve vero al lor maeſtro, il qual forſe non era il più eccellente uomo del mondo, che quello, che parve vero a i grandiſſimi, e eccellentiſſimi. Io dico dunque, che i

mae-

maeſtri non debbono pigliar gran pena, ſe quelle coſe, che inſegnano, ſieno vere, o no; purchè pajano vere a molti e grandi uomini, e l' oſſervazione, o l' eſperienza, o la dimoſtrazione non ſia loro contraria; il che avviene talvolta nelle ſcienze fiſiche e matematiche, nelle altre non può così facilmente avvenire. Anzi io vo tanto innanzi, che ardiſco a dire, molte volte eſſer più utile, e più conveniente, che il maeſtro inſegni quello, che par vero a molti, che quello, che par vero a lui ſolo, ſe già egli non ſtimaſſe ſe ſteſſo più che tutti gli altri. Perchè ſe io doveſſi inſegnar, per eſempio, metafiſica a' giovani, e me ne aveſſi compoſto una a mio modo, la qual ſola mi pareſſe vera, chi ſarebbe, però, che non voleſſe più toſto ſaper quella di Mallebranche, o di Leibnizio, che la mia? Il che ſe è vero nelle altre ſcienze, perchè non anche nella morale? Ceſſino dunque di moleſtarmi coloro, i quali credono, che ſeguendo le opinioni d' Ariſtotele io abbia ſeguito il falſo; perchè ne è coſa facile il decider ciò; e quando bene aveſſi ſeguito il falſo, avrei però ſeguito l' opinione e la ragion di moltiſſimi; la quale preſſo gli uomini giudizioſi dee render probabili eziandio quelle coſe, che per altro falſe parrebbono. Nè io però ho ſeguito tanto Ariſtotele, che da lui non mi ſia in alcun luogo, come voi vedrete, Signor Marcheſe, allontanato: il quale potrete anche accorgervi, che dove l' ho ſeguito, ho però ſempre tenuto l' occhio rivolto verſo Platone, di cui, ſe ho da dirvi il vero, fuor di modo era acceſo; nè ho ſaputo diſſimulare abbaſtanza i miei amori. E ſe ho ſe-

guito Ariſtotele, l' ho fatto, perchè m' è paruto, che egli mi offria, e ponga innanzi tutte le parti della morale ad una ad una, e le ſpieghi con aſſai bell' ordine; di che Platone non mi è ſtato corteſe. Alcuni però non approvando la forma del filoſofar d' Ariſtotele, nè quella maniera di procedere nelle quiſtioni, anche per queſto mi riprenderanno: e ciò maſſimamente faranno quelli, i quali vorrebbono, che tutte le coſe ſi trattaſſero ſecondo l' ordine, e l' uſanza de' geometri. Al che io conſentirei volontieri; ma vorrei prima, che mi ſpiegaſſero chiaramente, in che conſiſta una tale uſanza. Perchè ſe ella ſi riduce, come il più ſuol farſi, a queſto ſolo, che ſi raccolgano ſul principio di ciaſcun trattato tutte le difinizioni con quelle domande, che per ſeguir l' uſo dei geometri chiamano poſtulati, in vece di frapporle, come gli antichi hanno fatto, a luogo a luogo, e ſecondo che il biſogno ne occorre, io non veggo, che gran guadagno per ciò ſi faccia. Poichè ſe quelle definizioni, e quelle domande, frapposte a luogo a luogo, con gli argomenti, che da eſſe derivanſi, non baſtano a chiarir le queſtioni, non baſteranno nè meno, eſſendo raccolte in ſu 'l principio: e quindi è, che i matematici ſteſſi non ſono ſempre ſtati così diligenti nell' oſſervanza di quella regola. Che ſe l' uſanza dei geometri, la qual vogliono, che ſi ſegua, ſi riduce a queſto, che di niuna coſa mai non ſi diſputi, ſe prima non ſen' abbia formata una chiara, o diſtinta idea, intendendo per qualſivoglia nome quello che più ne piace, onde non debba eſſer contraſto intorno alle definizioni,

io dubito grandemente, se possa ciò farsi in tutte le scienze, e se giovi. Imperocchè i geometri, non essendo obbligati di dir più tosto di una cosa, che di un' altra, possono intendere per qualunque nome quello, che loro aggrada, e per tal modo, quanto alle definizioni uscir di briga; non così gli altri. Perchè se egli verrà quistione in alcuna adunanza sopra i doveri del Cittadino, niente valerà a colui, che ragiona, il dire: io voglio intendere per Cittadino quello, che a me piace; ma bisognerà pure, che intenda quello, che è piaciuto agli altri, e s' accomodi al sentimento comune, che è vago bene spesso ed incerto: e se egli vorrà ridurlo a idea chiara e distinta per mezzo di una giusta definizione, incorrerà per questo istesso nei dubj, e nelle dispute. E così avvien quasi del continuo, qualor si ragiona del valore, della cortesia, della gentilezza, della beltà, dell' ardire, della generosità, dell' onore, e d' infinite altre tai cose: che non è lecito intendere per questi nomi quello, che ciascun vuole; ma bisogna rimettersene all' uso del popolo, spiegando le voci il meglio che si può. Nè quello è vero, che alcuni van pur dicendo, cioè che non si possa ragionar bene e rettamente di una cosa, se non quando sen' abbia una chiara e distinta idea. Imperocchè senza averne una chiara e distinta idea, può tuttavia conoscersene alcuna proprietà, la qual conosciuta infinite altre se ne raccolgano. Di che potrei recare infiniti esempj sì antichi, come moderni, tratti da uomini eccellentissimi, i quali hanno trattato divinamente di alcune cose, di cui non avevano

quaſi niuna idea , e ne hanno fatto i volumi . E per non riſalire alle età rimote , quale idea ebbe , o curò di avere l' immortal Neuton della luce , della cui natura laſciò, che ognuno diſputaſſe a voglia ſua ? Pure avendo ſcoperto alcuna ſua proprietà nel refrangerſi , di quanto accrebbe per queſto ſolo la diottrica ? E quella tanto nobile , e tanto famoſa forza attrativa , che oggidì s' è introdotta con così grande alterigia nelle ſcuole dei Fiſici , chi può ſapere , che coſa ella ſia ? L' iſteſſo Neuton , che la introduſſe , non s' ardì pur di cercarlo ; e ad eſſa però commiſe il governo dell' univerſo . E tali pur ſono tutte le forme e qualità de' corpi , e gli ſpiriti ſteſſi , e le inclinazioni dell' animo , e gli affetti , e tutto ciò , che loro appartiene ; delle quali coſe non mai ſi parlerebbe , ſe doveſſero prima aſpettarſene le idee chiare , e diſtinte . Sia queſta dunque una felicità propria dei matematici di poter ſempre rivolgere i lor diſcorſi alle idee chiare e diſtinte ; ma non l' impongano , come una legge , all' altre ſcienze , le quali o non poſſono oſſervarla , o non ne hanno biſogno . Nè ſo , ſe i matematici ſteſſi ſempre l' oſſervino , e ſe quelli , che ſpiegano i miſterj dell' algebra , e quelli , che s' affaticano intorno alle coſe infinitamente piccole , non incorran talvolta in idee confuſe ed oſcure ; delle quali però niente ſi turbano ; e come n' hanno ſcoperta alcuna proprietà , ſtimano ciò baſtar loro , e procedono avanti nei loro argomenti con ſicurezza . Il che ſe fanno eſſi , non dovremo maravigliarci , ſe i filoſofi trattando delle virtù , e dei vizii , faccian lo ſteſſo : e volendo moſtrar agli uo-

uomini le vie della felicità, e tener dietro a tutti i beni, che la contengono, ragionino talvolta di una cosa prima di averne data la definizione, e talvolta non ne dieno definizion niuna, contenti di quella idea, che ne ha il popolo: della qual poscia non contentandosi altrove, la spiegano, e più tosto che definirla, la descrivono; e ciò facendo tornano più volte allo stesso argomento; e turbano quel bell' ordine, che i geometri s' hanno proposto. Nè bisogna riprender tanto Aristotele, nè gli altri antichi, che le materie loro trattarono a questo modo. I quali non è già da credere, che non conoscessero i comodi del ragionar geometrico; ma conobbero ancora, vana cosa essere il volergli trasferire a tutte le scienze. E certo troppo duro sarebbe il non volere, che possa parlare delle virtù, nè lodare la temperanza, la liberalità, la cortesia, la mansuetudine, se non chi abbia studiato in geometria; essendo queste virtù i mezzi più principali per conseguire la felicità, a cui son nati tutti gli uomini, non i geometri solamente. E credo anche, che gli antichi, avendo per le mani argomenti cotanto illustri, non volesser perdere i comodi dell' eloquenza; la qual molto meglio risplende, e più si fa bella con una certa leggiadra sprezzatura, trascurando quel ricercatissimo ordine, che si soffre in geometria, essendole necessario; e parrebbe affettazione in altre scienze, che non ne hanno bisogno. E qui par veramente ornatissimo e gentilissimo Signor Marchese, che il luogo stesso mi chiami a dover dire dello stile, e della forma di scrivere, che io ho tenuta nel presente com-

pen-

pendio, la quale a voi massimamente, che siete in tutte le grazie del dire esercitato, dovrà parer stretta oltre modo e angusta, e priva eziandio di quei piccoli ornamenti, che la brevità non rifiuta; e parendo a voi tale, non potrà non parere anche agli altri. Nè io mi difenderò da questa accusazione, nè cercherò di piacervi in una cosa, nella quale io non posso piacere a me medesimo. Mi rivolgerò più tosto a dimandarvene perdono, il quale se da voi otterrò, soffrirò più facilmente, che mi sia negato dagli altri. E certo voi sapete, con quanta fretta et impazienza m' è convenuto scrivere questo compendio in mezzo a molti altri studj, che non che alla politezza del dire, appena mi consentivano, che io pensassi a quello, che dir dovea. Il che fu anche cagione, che io mi abbandonassi ad Aristotele, credendo di mettermi in buone mani, e far più presto. Però il rilessi, come potei, e scorsi quà e là per gli scritti d' alcuno dei suoi commentatori; i quali oltre l' acutezza di pensamenti non hanno altro, che sia gran fatto da imitarsi: et io, che da natura mi lascio facilmente volgere allo stile di quei, ch' io leggo, non potea certo da quei commenti raccogliere nè ornamento, nè grazia. Aristotele poi ha molte qualità nel suo dire belle, e maravigliose, e tra l' altre una certa franchezza, e brevità risoluta con molta gravità, le quali, essendo massimamente accompagnate da mille altre vaghezze, gli stanno bene, e l' hanno fatto piacer tanto a Cicerone. Ma se di quelle alcun poco mi si fosse attaccato, ben vedea, che quel poco trasferito ad altra lingua, e

spo-

ſpogliato degli altri ornamenti ſarebbe in me cattivo, e rimarrei nel mio dire, così come parmi d' eſſer rimaſo arido e digiuno, avendo dinanzi agli occhi un' eſempio pieniſſimo e abbondantiſſimo. Et io certo avrei poſto cura per non incorrere in tali vizj, o, eſſendovi incorſo, per emendarli; ſe oltre gl' incomodi, che già vi ho detto, non aveſſi anche l' animo inquieto fuor di modo e turbato. Perchè oltre quella naturale malinconia, che, come ſapete, mi è tanto propria, che par nata meco; potrei dirvi, ſe foſſe luogo, di molte anguſtie, et anſietà, che tuttavia mi ſtanno intorno all' animo; nè laſcian d' eſſere al commoſſo ſpirito tormento, e pena, per quanto dicano d' eſſer nate da bella e nobil cagione: ma qual, che la cagione ne ſia, che non ſi allontana però dalla virtù, affliggono il cuore, e diſtolgon la mente dagli ſtudj ripoſati e tranquilli. Intanto che mi ſono ſdegnato più volte meco ſteſſo della mia filoſofia: e ho preſo in ira gli ſcritti miei, parendomi preſunzion troppo grande, che io voleſſi moſtrare agli altri la felicità, che non ho ſaputo ritrovare per me medeſimo: e ſe il libro non foſſe ſtato fatto per comandamento voſtro, e per voi, io non ſo quello, che ne foſſe avvenuto. Voi penſando meco ſteſſo, e rivolgendomi con l' animo tra le mie cure, ho finalmente conſiderato, che ſe noi non vogliamo, che parlino della felicità, ſe non i felici; è da temere, che troppo pochi ſaranno al mondo quelli, che ne parleranno: e ſiccome interviene talvolta in una città, o terra illuſtre, che non eſſendovi niun maeſtro aſſai valente o di ballo, o di muſica, o di pittura, o

d' al-

d' altra tal' arte nobile e liberale, pur si piglia lezione da chi è men, che mediocre, parendo meglio saper qualche cosa di quelle arti, che esserne del tutto privo; così essendo al mondo tanto pochi i felici, o più tosto non essendone niuno; chiunque voglia lezioni di felicità, debba esser contento di prenderle da qualche infelice. Senza che molte volte le cose meglio, che per se stesse, si intendono per li loro contrarj. Il perchè dovranno essere attissimi ad insegnare la felicità eziandio quelli, che non la provano; solo che notino diligentemente e con qualche studio tutto ciò, che sentono mancare in loro, e conoscano ad una ad una tutte le parti della loro miseria, il che non è molto difficile a chi la prova. Comunque siasi, che troppo omai s' è detto. se il presente libro venisse in altre mani, che nelle vostre, e le mie escusazioni non fossero dagli altri ricevute, a me però basterà, che sieno ricevute da voi; e quand' anche ciò mi negaste, pure sarò contento di avere obbedito in qualche modo, secondo le forze mie, a un così grande, e così gentil Cavaliere, come voi sirte; il qual' onore per me tanto si estima, ch' io credo, che quei medesimi, che riprenderanno l' opera mia, dovranno però anche avermene qualche invidia.

LA FILOSOFIA MORALE

SECONDO L' OPINIONE DEI PERIPATETICI

Ridotta in Compendio.

LA Filoſofia morale è una ſcienza, che inſegna all' uomo di farſi migliore, e più felice; donde ſubito ſi vede, niun' altra diſciplina poter' eſſere nè più illuſtre, nè più magnifica. Volendo noi eſporla brevemente, e con quella maggior chiarezza, che poſſiamo, la divideremo in cinque parti. Nella prima tratteremo della felicità. Nella ſeconda della virtù morale in generale. Nella terza delle virtù morali in particolare. Nella quarta delle virtù intellettuali. Nella quinta di certe affezioni, o diſpoſizioni d' animo, le quali ſebben pajono degne di laude o di biaſimo, non ſono però da mettere nè tra le virtù, nè tra i vizj. Il che facendo, poco e in pochi luoghi ci ſcoſteremo dall' ordine, e dalle opinioni d' Ariſtotele.

PARTE PRIMA

DELLA FELICITA'

CAP. I.

Come dicaſi la felicità eſſere il fine ultimo.

A Spiegare, come la felicità ſi dica eſſere il fine ultimo delle azioni, comincieremo di quì. Le azioni, che l' uomo fa, ſono di due maniere: perciocchè altre ſi fanno ſenza deliberazione, e ſenza conſiglio, come il batter del cuore, il correr del ſangue, il digerire i cibi; e queſte ſi chiamano azioni dell' uomo; ed altre ſi fanno per conſiglio, e deliberazione, come quando uno ajuta l' amico, o mantien fede nel contratto; e queſte ſi chiamano azioni umane. La ſcienza fiſica tratta delle prime, delle ſeconde la morale.

Reſtringendoci dunque alle ſeconde, io dico. Ogni azione umana, facendoſi per deliberazione e per conſiglio, ſi fa per qualche fine, il qual ſi vuole, non per altro, ma per ſe ſteſſo, e può dirſi ultimo fine. Così colui, che vuole il medico, ſe lo domanderai, perchè lo voglia, riſponderà, che lo vuole per la medicina; e ſe lo domanderai, perchè voglia la medicina, riſponderà, che la vuole per

la

la ſanità; e ſe di nuovo lo domanderai perchè voglia la ſanità, egli ſi riderà della tua domanda; perciocchè la ſanità non ſi vuol per altro, ma per ſe ſteſſa, e tien luogo d'ultimo fine. Che ſe egli non avrà voglia di ridere, e vorrà pur riſpondere qualche coſa, altro non ſaprà dire, ſe non che egli vuole la ſanità, perchè eſſa gli ſta bene, e gli conviene, e inſomma lo rende in qualche parte felice. Così tutto quello, che l'uom ſi propone come ultimo fine in qualunque azione, va a riporſi ſotto il nome di felicità; del qual nome gli uomini ſon tanto vaghi, che non par loro di ſtar bene, ſe non poſſono eſſer chiamati felici. E' dunque la felicità poſta nell'ultimo fine delle azioni, e dei deſiderj degli uomini.

E comechè non ſiaſi ancora per noi dichiarato, qual coſa ſia coteſto fine ultimo delle azioni, e però non ancor ſi ſappia, in che conſiſta la felicità; può tuttavia per le coſe finquì dette facilmente intenderſi, che la felicità rende l'uomo così compiuto e perfetto, che ottenuta eſſa, altro più non gli reſta da volere; e finalmente, che la felicità è da anteporſi a tutte le coſe, et è il maggiore di tutti i beni. Imperocchè volendoſi per ſe ſteſſa, ben moſtra di avere in ſe ſteſſa il merito d'eſſer voluta; non così le altre coſe, le quali vogliamo ſolamente, perchè ſervono alla felicità; nè le vorremmo, ſe la felicità non ce le aveſſe, per così dire, raccomandate.

CAP. II.

In che conſiſta la felicità.

SE ha quiſtione in filoſofia oſcura ed avvolta, ſi è queſta. Veggiamo dunque di ſpiegarla a poco a poco, e come poſſiamo. Egli par certo, che il fine ultimo di qualſivoglia azione umana vada a riporſi o nel piacere, o nella virtù. Perciocchè qualunque azione l' uom faccia, cerca ſempre o l' uno, o l' altra; e ſe vuole il piacere, non gli ſi domanda mai, perchè lo voglia; parendo, che il piacere ſia da volerſi per ſe ſteſſo. E lo ſteſſo dicaſi della virtù. Riducendoſi dunque l' ultimo fine o al piacere, o alla virtù, pare che la felicità non debba potere allontanarſi da queſte due coſe.

E quindi ſon nate varie opinioni molto tra loro diverſe. Epicuro, che fiorì ſotto i tempi di Ariſtotele, volle, che la felicità foſſe poſta nel ſolo piacere, parendogli, che l' uomo non poteſſe in ultimo voler' altro. La qual' opinione preſe egli forſe da Ariſtippo, che fu capo de' Cirenaici, e fiorì prima di Ariſtotele. Sebbene alcuni credono, che Epicuro prendeſſe tutto da Democrito, il qual filoſofo fu della ſetta degli Eleatici, diſcendente da Pittagorici.

Zenone, che fu capo delli Stoici, e viſſe intorno a tempi d' Epicuro, volle, che la felicità non

in

in altro consistesse, che nella sola virtù. Nè egli fu però il primo a dir ciò; che prima di lui l' avea detto Antistene, capo de' Cinici, il qual visse alquanto prima di Aristotele.

Platone, che ebbe alla sua scuola molti grandissimi uomini, e tra gli altri Aristotele stesso, intese, che la felicità dovesse riporsi nella contemplazione dell' idea del bene; il che ha bisogno di una spiegazione assai diligente. Noi ne parleremo appresso.

Aristotele passò ad altra opinione, la qual noi spiegheremo, come avremo ragionato alquanto delle altre.

CAP. III.

La felicità non è posta nel solo piacere.

SE la felicità fosse posta nel solo piacere, ne seguirebbe, che oltre il piacere niente altro restasse all' uomo da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderar la virtù, la quale certamente è distinta dal piacere; dunque non è da dire, che la felicità sia posta nel piacer solo. Di fatti chi è colui, cui proponendosi due piaceri eguali, l' uno con virtù, l' altro senza, non volesse anzi quello, che questo? Vedesi dunque, che oltre il piacere vuolsi ancor la virtù.

Poi se la felicità fosse posta nel solo piacere, sic-

co-

come tutte le azioni si fanno per la felicità, così tutte farebbonsi pel piacere: il che è falso, facendosene molte non pel piacere, ma per altro. E certo colui, che si offre alla morte o per la patria, o per l' amico, non pare, che cerchi a se stesso niun piacere. Non è dunque da credere, che sia riposta nel piacere tutta la felicità: et Epicuro, et Aristippo, che se 'l credettero, si ingannarono.

Ma, dirà alcuno, le azioni stesse virtuose non per altro si fanno, che per quel piacere, che nasce dalla virtù; par dunque, che tutte le azioni si facciano pel piacere. Et io rispondo, che gli uomini costumati e gentili fanno bensì le azioni virtuose con piacere, ma non per lo piacere. Colui, che fa beneficio all' amico, lo fa certamente con piacere; ma egli non mira a ciò; mira più tosto al comodo dell' amico; altrimenti servirebbe non l' amico, ma se stesso. Che se il virtuoso dirigesse le azioni sue al piacere, egli dovrebbe talvolta seguire il vizio, abbandonar la virtù; concioffiacosachè meno piacere si tragga da questa, che da quello. Che gran piacere potea prometterſi Scevola, allorchè stese la mano su 'l fuoco ad abbruciarla?

Pur, diranno gli Epicurei, si vuole il piacere, non per altro fine, ma per se stesso; dunque esso contiene la felicità. Al che rispondo, che potrebbe similmente dirsi della virtù, la qual si vuole non per altro fine, ma per se stessa. Siccome dunque noi concediamo loro, che la felicità non è posta nella

sola

ſola virtù, così dovrebbono eſſi concederci, che non è poſta nel piacer ſolo.

CAP. IV.

La felicità non è poſta nella ſola virtù.

SE la felicità foſſe poſta nella ſola virtù, come voller li Stoici, ne ſeguirebbe, che baſtar doveſſe all' uomo la virtù ſola, e queſta avendo, non altro gli reſtaſſe da deſiderare; e pure gli reſterebbe da deſiderare la ſanità, che è coſa diſtinta dalla virtù, e ſimilmente la robuſtezza, e la bellezza; et oltre a ciò le ricchezze, gli onori, i piaceri, che non ſono virtù; dunque non è da concedere, che la felicità ſia poſta nella virtù ſola. E per verità chi è colui, che potendo eſſer ſapiente o con ſanità, o ſenza, non voleſſe anzi eſſere un ſapiente ſano, che un ſapiente ammalato?

E certo la ſanità è un bene, volendola gli uomini per lei ſteſſa, non per altro fine; e così può dirſi della bellezza, delle ricchezze, degli onori. Ora ſe queſte coſe mancaſſero al virtuoſo, come ſpeſſe volte mancano, chi direbbe, che egli foſſe felice, mancandogli tanti beni? Pure non gli mancherebbe la virtù; dunque la virtù non baſta alla felicità.

Tu dirai: li Stoici pur negarono che la ſanità foſſe un bene; e lo ſteſſo fecero della robuſtezza,

za, e della bellezza; e ſimilmente delle ricchezze, degli onori, dei piaceri, e degli altri doni della fortuna, volendo eſſi, che niuna altra coſa foſſe da annoverarſi tra i beni, fuori ſolamente la virtù. Il che ſe è vero, colui che avrà la virtù, avrà ad un tempo ſteſſo tutti i beni, e per conſeguente nulla gli mancherà.

Io riſpondo, che li Stoici non vollero chiamar beni nè la ſanità, nè le altre coſe ſopraddette, ma le chiamarono però comode, e degne d' eſſere preferite ai loro oppoſti, e d' eſſere con diligenza procacciate: il che facendo laſciarono a quelle coſe la natura, e l' eſſenza del bene; levarono via ſolo il nome. In fatti che altro è il bene, ſe non quello, che è da eſſere preferito al ſuo oppoſto, e da eſſere voluto, e da eſſere procacciato? Poco dunque importa, che li Stoici chiamaſſero la ſanità un bene, ovvero un comodo, eſſendo di queſte voci un ſentimento medeſimo. E ſe l' infermità, e il dolore, e la povertà, e l' ignominia non vollero chiamar mali, ciò è nulla; perciocche le chiamarono incomodi, che è quello ſteſſo.

Dirà taluno. L' uomo ſapiente deſidera la ſanità, e le ricchezze, e le ſcienze per potere eſercitar la virtù; dunque non è vero, che tali coſe ſi deſiderino, e ſi vogliano per lor medeſime. Riſpondo eſſer vero, che il ſapiente deſidera tali coſe, perchè ſervono alla virtù; ma le deſidererebbe anche ſenza queſto. Due ragioni dunque ha l' uomo

fa-

ſavio di deſiderare la ſanità; e perchè ella è deſiderabile per ſe ſteſſa, e perchè ſerve alla virtù, che è un' altra coſa non meno deſiderabile.

CAP. V.

Come dicaſi, la felicità eſſer poſta nella contemplazion d' un' idea.

PLatone diſtolſe gli uomini da tutte le coſe terrene, e gl' invitò alla contemplazion d' un' idea, nella quale ſe aveſſer potuto mirare una volta, diſſe, che ſarebbon felici. Pochi ſi invogliarono d' una felicità così aſtratta. Noi però dichiareremo l' opinione di quel grand' uomo, e cominciaremo da più alti principj a queſto modo.

Tra le molte idee, che ci ſi parano dinanzi alla mente, n' ha alcune, che ſi chiamano ſingolari, et altre, che ſi chiamano univerſali. Le ſingolari ſono quelle, che ci rappreſentano le coſe ſingolari, come l' idea del tal' uomo, per eſempio di Giulio Ceſare; le univerſali ſono quelle, che ci rappreſentano certe forme aſtratte, che appariſcono non in una coſa ſola, ma in molte; come l' idea dell' uomo in generale, per cui ci ſi rappreſenta non un tal' uomo, ma la natura, e la forma aſtratta dell' uomo, la qual appariſce in tutti. E così è l' idea del cittadino in generale, che ci rappreſenta non un tal cittadino, ma una certa forma aſtratta, che

apparisce in tutti i cittadini. E tale è l'idea del bello in generale, o vogliam dire della beltà, e l'idea del buono in generale, o vogliam dire della bontà et altre infinite.

Credono molti metafisici, che le idee universali si formino cavandole, et astraendole dalle idee singolari; e per ciò astratte le chiamano: e spiegano la cosa in questo modo. Veggendo noi molte cose singolari ci fermiamo talvolta in quello, che è comune a tutte, senza pensar punto a ciò, che è proprio di ciascheduna; e allora è, che ci rappresentiamo nella mente una certa forma comune, cavandola dalle cose singolari, e formiamo l'idea universale. Così veggendo molti uomini singolari, Cesare, Lentulo, Trebazio, e considerando in essi solamente l'esser d'uomo, che è comune a tutti, ci formiamo nell'animo un'essenza umana astratta da tutti gli uomini, e quella è un'idea universale. A questo modo ragionano i più dei metafisici; e si credono, che quelle forme astratte non abbiano sussistenza niuna nella natura, e sol tanto sieno nell'animo nostro, e in quanto da noi si concepiscono.

Ma Platone, il qual solo val più, che tutti gli altri, ha creduto il contrario; et ha voluto, che le nature astratte sieno e sussistano non negli animi nostri, ma fuori; e fossero anche prima, che si concepissero; e queste essere eterne et immutabili, non ristrette da luogo nè da tempo; alle quali rivolgiam l'animo per un'avviso, che ce ne danno gli oggetti singolari, secondo che a noi si presentano; onde

ci

ci pare di trarle, e pigliarle da essi; ma le abbiamo d' altronde. E secondo una tale opinione non è da credere, che la beltà, la bontà, e le altre essenze, che astratte si chiamano, per noi si formino, e sieno sol tanto, quanto da noi si concepiscono; perchè nè si concepirebbon da noi, se già non fossero; nè noi le formeremmo giammai così perfette, come le veggiamo. E queste sono le idee tanto famose di Platone.

Ora accostandoci al proposito, è da sapere, essere stata similmente opinion di Platone, sostenuta da lui con molte ragioni, che le anime nostre fossero prima, che noi nascessimo; e che a quel tempo, essendo libere e sciolte da' legami del corpo, vedessero molto chiaramente le idee, che abbiamo detto, nè in altro si esercitassero, che nella contemplazione di esse; per le quali appresero fin d' allora tutte le scienze; benchè immerse poscia ne' corpi appena se ne ricordino. E come volle, che le anime nostre fossero prima, che noi nascessimo; così anche sostenne con molte ragioni, che, noi morti, dovessero l' anime rimanere; le quali, se nel corso di questa vita avessero rettamente operato, e con virtù, sarebbono ricevute di nuovo tra le idee; et appressandosi massimamente all' idea della bontà, e contemplandola, e godendosela, sarian contente, e felici. Così Platone levò la felicità da questa vita, e trasferilla ad un' altra, facendola consistere nella contemplazion d' un' idea. Nè credo, che al-

tra cosa più nobile, nè più magnifica sia stata mai detta in filosofia.

Ne è l' opinion di Platone, siccome io giudico, tanto opposta all' opinion d' Aristotele, quanto alcuni si persuadono; imperocchè, come appresso vedremo, questi due gran filosofi non son contrarj tra loro di opinione, ma fanno due diverse quistioni. Ad ogni modo, benchè potessero le due sentenze di leggieri comporsi, e tenersi amendue per vere; non molto piacque ad Aristotele quella Platonica felicità; e principalmente si rivolse a levar via l' idea astratta delle bontà con l' argomento, che segue.

Acciocchè si desse l' idea astratta della bontà, bisognerebbe, che tutte le cose, che noi diciamo buone, avesser comune non solo il nome, ma anche una certa forma di bontà, che fosse in tutte la medesima; poichè questa forma tratta fuori, e svelta, per così dire, dalle cose singolari, sarebbe appunto l' idea della bontà. Ora quante cose diciamo buone, le quali però niente hanno di comune, se non il nome? Chi dirà essere la medesima forma di bontà nella virtù, e nel cibo, benchè buoni si dicano e l' uno, e l' altra? Così argomentava Aristotele molto sottilmente contra il suo maestro.

CAP.

CAP. VI.

La felicità è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura.

DIcendosi, la felicità esser posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura dell' uomo, pare che niente venga a stabilirsi, se prima non si stabilisca, quali beni sieno quelli, che alla natura dell' uomo sono convenienti. Imperocchè anche gli Epicurei potrebbon dire, la felicità esser posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura dell' uomo, riducendogli tutti al piacere; e similmente potrebbon fare li Stoici, riducendogli alla virtù, e i Platonici alla contemplazione. Ma prima di stabilire quai sieno i beni, che convengono alla natura dell' uomo par, che debba stabilirsi, qual sia questa natura: ciò che fece con assai bell' ordine Aristotele.

E' dunque l' uomo, secondo Aristotele, per natura sua composto d' anima, e di corpo; e tale essendo ha bisogno servirsi quasi continuamente di cose estrinseche. E ciò posto chi non vede, che alla natura di lui si convengono così i beni dell' animo, come quelli del corpo, et anche gli estrinseci? e però convenirgli si le scienze, le virtù morali, la sanità, la bellezza, gli onori, le ricchezze, e gli altri doni della fortuna? Essendo dunque la felicità po-

posta nella somma di tutti i beni, che alla natura convengono, bisognerà dire, che ella sia posta nella somma di tutte le sopradette cose.

Ma la natura dell' uomo vuolsi considerare ancora più sottilmente; perciocchè alcuni hanno voluto riguardar l' uomo, come solitario, e non appartenente che a se stesso; ed altri hanno voluto considerarlo, come nato non solamente a se stesso, ma anche alla repubblica; ed è cosa chiara, che secondo queste diverse considerazioni bisogna ancora stabilire fini diversi; essendo altri i beni, che convengono al solitario, et altri quelli, che convengono al cittadino.

E qui entrerebbono due quistioni diverse in vero l' una dall' altra, ma però tra loro congiuntissime; cioè se l' uomo sia composto d' anima, e di corpo; e se sia nato alla società; perchè sebben pare, che Aristotele non ne dubiti, non è però da sprezzarsi l' autorità di Platone, il qual volle, che l' uomo non fosse altro, che l' animo, nè più il corpo gli appartenesse di quel, che appartengono i ceppi al carcerato. E in verità che altro poteva egli dire, considerando, che l' animo, appresso la morte, si rimarrebbe in eterno senza il corpo? Certo che la natural ragione non altro poteva insegnargli. Che se l' uomo non è naturalmente corporeo, come potrà egli dirsi, che sia naturalmente ordinato alla società? La qual non gli appartiene se non quanto, essendo egli nella prigione del corpo, gli con-

convien di vivere per qualche tratto di tempo con altri prigionieri a lui ſimili. Così Platone.

Ma Ariſtotele conſiderava l' uomo, come compoſto naturalmente d' anima e di corpo, e lo invitava alla ſocietà. Però non è da maravigliarſi, che Platone propoñeſſe all' uomo una felicità, et Ariſtotele un' altra; imperocchè condotti da principj diverſi cercarono coſe diverſe, quegli la felicità del ſolitario, e queſti dell' uom civile.

In fatti avendo poi Ariſtotele diviſa la felicità in due; in quella del ſolitario, e in quella dell' uom civile, chiamò la prima θεωρητικὴν, noi diremo contemplativa; e la fece conſiſtere nella contemplazione nè più nè meno, come Platone avea fatto. E queſta felicità tanto apprezzò, che l' antepoſe a quell' altra dell' uom civile, come più nobile di eſſa, e più preſtante, e degna ſolo delle forme ſeparate, e delle intelligenze ſempiterne. L' altra poi, che egli chiamò πολιτικὴν, noi diremo cittadineſca, o civile, volle egli, che foſſe, quantunque men nobile, tuttavia più conſentanea alla natura dell' uomo, e la ſtabilì, come ſopra è detto, nella ſomma di tutti i beni, sì d' anima, come di corpo, e di fortuna: e a queſta felicità chiamò gli uomini, laſciando quella platonica beatitudine agli Dii.

CAP.

CAP. VII.

La felicità civile è posta principalmente nell' esercizio della virtù.

ESsendo la civile felicità posta nella somma di molti beni, come sopra è stato detto, potrebbe alcuno voler sapere, in qual di essi sia posta principalmente; et io rispondo, esser posta principalmente nell' azion ragionevole, e virtuosa; essendo questa quella che principalmente si conviene alla natura dell' uomo. Nel che mi servirò dell' argomento d' Aristotele.

Niente più si conviene al sonatore, in quanto è sonatore, che suonar bene; e al danzatore, in quanto è danzatore, che danzar bene; e al cavalcatore, in quanto è cavalcatore, che cavalcar bene; e simil'mente ad ogni professore, in quanto è tale, niente più si conviene, che esercitar bene la profession sua. Or chi non vede la profession propria dell' uomo, impostagli dalla natura, non altro essere, che seguir la ragione? Se ciò gli si leva, non si distinguerà più dal'e fiere. Par dunque che niente più gli convenga, che far le azioni ragionevoli, e virtuose; e questo esercizio principalmente si ricerchi alla felicità.

E perchè l' azion virtuosa può esser fatta in due maniere, per abito, e senza abito; e facendosi per

per abito, si fa facilmente; facendosi senza abito, si fa difficilmente, e con pena; però è chiaro, che alla felicità quella azion si richiede, che si fa per abito; imperocchè non essendovi l' abito, l' azion sarebbe faticosa; e la felicità non vuol fatica. Così argomentava Aristotele, contro cui due ragioni sono state mosse, alle quali brevemente risponderemo.

E prima hanno detto, ogni azione esser diretta a qualche fine; come dunque potrebbe porsi in una azione la felicità, la qual non può esser diretta a niun fine, essendo essa il fine ultimo? E quelli, che così argomentano, non abbastanza intendono quel, che dicono; e non veggono, che il fine dell' azione può essere o fuori dell' azione, o nell' azione istessa. Spieghiamo questa distinzione. Il fine può essere fuori dell' azione, come quando lo scultore fa la statua; la quale è il fine, et è fuori dell' azione; e quindi è, che finita l' azione rimane tuttavia la statua. Al contrario può il fine essere nell' azione istessa, come quando uno balla per sollazzarsi, il cui fine è il sollazzo, che è posto nell' azione stessa del ballare; e quindi è, che cessando il ballo cessa il sollazzo. L' azione, il cui fine è in lei stessa, può dirsi insieme azione e fine facendosi non per altro, che per lei stessa. E tale è l' azion virtuosa, la quale, chi la facesse per altro fine che per usar virtù, non sarebbe più azion virtuosa. Però ben disse Aristotele nel libro se-

ſto ἐστὶ γὰρ αὐτη ἡ εὐπραξία τέλος, la ſteſſa azion buona è fine. E s' è così, perchè dubiteremo noi di dire, che nell' azion virtuoſa ſia principalmente ripoſta la felicità? La quale per queſto appunto, che non è diretta ad altro fine, può dirſi fine a ſe ſteſſa, il che ſimilmente dell' azion virtuoſa ſi dice.

Altri poi hanno ſminuito l' argomento d' Ariſtotele, facendolo valere troppo più che non conveniva; e l' hanno piegato e rivolto a queſto modo. Niente può convenire al ſonatore, inquanto egli è ſonatore, ſe non il ſonare; nè al danzatore, inquanto egli è danzatore, ſe non il danzare; nè al cavalcatore, inquanto egli è cavalcatore, ſe non il cavalcare; dunque ſe noi ſeguiremo gli ſteſſi eſempj, biſognerà conchiudere, che niente convenga all' uomo, inquanto egli è uomo, ſe non l' azion ragionevole, e virtuoſa; il che dicendo, biſognerà anche dire, che la felicità non ſia poſta in altro, che nella virtù, e ci accoſteremo alli *Stoici*. Io però riſpondo a queſto modo. Egli è il vero, che al ſonatore, inquanto è ſonatore, altro non ſi conviene ſe non il ſonare; ma ciò accade, perchè il ſonatore, inquanto è ſonatore, altro non è che ſonatore; e lo ſteſſo dicaſi del danzatore, del cavalcatore, e degli altri. E ſimilmente ſe l' uomo, inquanto è uomo, non foſſe altro, che ragionevole, niente altro gli ſi converrebbe, ſe non l' azion virtuoſa; ma eſſendo egli ancora compoſto d' anima e di corpo, e però nato alla ſocietà, e chiamato a-

gli

gli ufficj del cittadino, non è da maravigliarsi, se oltre l' azion virtuosa gli convengano eziandio altri beni, sanità, bellezza, onori, senza cui star non potrebbe la felicità, alla quale ricercasi principalmente la virtù, ma non basta.

CAP. VIII.

Se possa uno essere più felice di un' altro.

LI Stoici, i quali ponevano la felicità nella sola virtù, uguagliando tutti i virtuosi uguagliarono eziandio tutti i felici. E ciò fecero, perchè avendosi immaginata una certa virtù perfettissima e somma, di cui niuna potesse esser maggiore, vollero chiamar virtuoso, e felice solamente colui, che quella avesse acquistata; e quelli, che noi chiamiamo virtuosi, e felici, e che non giungono a quell' altissimo grado, gli chiamavano essi, non virtuosi, ma vicini alla virtù, nè felici, ma vicini alla felicità. E a questo modo non dovea certo parer loro, che uno potesse essere o più virtuoso, o più felice d' un' altro.

E similmente insegnavano, non poter' l' uno esser dell' altro più misero, ma tutti i miseri esser miseri egualmente; consistendo, secondo essi, la miseria nell' esser privo della somma, e perfettissima felicità, nella qual privazione tutti i miseri sono eguali. Nè val, che l' uno sia più vicino alla felici-

tà, che l' altro, poichè non giungendovi niun di loro, ne ſono egualmente privi amendue. E qui valevanſi dell' eſempio dei ſommerſi, i quali egualmente annegano, o ſieno ſott' acqua cento piedi, o un palmo ſolo; non avendovi altra differenza, ſe non che quelli, che ſono più giù, ſon più lontani dalla ſalvezza, e quelli, che ſon più alti, veggono la lor ſalvezza più vicina, et affogano con maggiore ſperanza.

I Peripatetici ragionarono d' una maniera più popolare, e ſeguendo Ariſtotele ſi riſero degli Stoici; imperocchè avendo conſtituito la felicità nella ſomma di molti beni, vollero, che doveſſe chiamarſi felice non ſolamente colui, che tutti gli aveſſe, e in grado ſommo, il qual veramente feliciſſimo dovrebbe dirſi, ma anche colui, che ne aveſſe molti, e in grado eccellente; benchè alcuni gliene mancaſſero. E certo queſta è l' uſanza del parlar comune intorno a tutte le qualità; che non ſi dice caldo o bianco ſolamente quel corpo, che ha tutti i gradi del calore, o della bianchezza, ma quello ancor, che ne ha molti; nè ſi dice eloquente ſolo colui, che ha tutte le parti dell' eloquenza, ma quello ancora, che ne ha conſeguito molte, e in eſſe riſplende. Potendo dunque uno aver più beni, che un' altro, e quegli ſteſſi beni, che ha l' altro, avergli in grado maggiore, perciocchè può uno eſſer più forte, e più temperante, e più liberale, e più manſueto, e più corteſe, e più ſano, e più robu-

busto, e più bello, che un' altro; quindi è, secondo i Peripatetici, che l' uno possa dirsi più felice dell' altro. E par bene, che li Stoici, allontanandosi dall' uso del parlar comune, mutassero più tosto i nomi, che le sentenze.

Sebbene sarebbe anche da vedere, se quella loro felicità perfettissima, e somma, di cui niuna maggiore può darsene, non sia un' immaginazione del tutto vana, e di sua natura impossibile; perciocchè essendo la felicità dell' uomo necessariamente finita, come quella, che dee proporzionarsi all' uomo stesso; il volersela immaginar tale, che non ne possa essere una maggiore, egli è lo stesso, che volersi immaginare una cosa finita, di cui altra maggiore dar non si possa. E siccome una linea finita non può mai essere tanto lunga, che non possa darsene una più lunga; nè un numero finito tanto grande, che non possa darsene un più grande; così nè pure una temperanza finita può essere tanto grande, nè una giustizia, nè una prudenza, nè una beltà, nè una forza, che non possa darsene una maggiore. Ma di queste cose si compone l' umana felicità. Egli par dunque, che niuna umana felicità possa essere così grande, che niun' altra maggiore dar se ne possa. Però veggan li Stoici, proponendo a gli uomini una felicità perfettissima, di non propor loro una felicità impossibile. Concediamo dunque questa somma felicità, che essi dicono, a qualche Dio; e lasciamo, che gli uomini gareggiar possan tra loro qual sia più felice, e qual meno.

CAP.

CAP. IX.

Delle varie maniere di beni.

ESſendoſi detto, che la felicità civile è poſta nella ſomma di tutti i beni, che convengono alla natura, ſarà coſa molto comoda a gli oratori, et a poeti eziandio, e a tutti quelli, che entrano a parlar d' affari, l' aver ridotto la moltitudine dei beni a certe claſſi per poter ragionarne, ſecondo le occaſioni, diſtintamente, e con bell' ordine. Et a filoſofi è coſa anche neceſſaria, dovendo eſſi trattarne partitamente, giacchè ſi fanno maeſtri di felicità; benchè però fra tutti i beni, ond' eſſa è compoſta, non ſi degnano d' ordinario di ſpiegar' altro che la virtù.

E già tra il popolo è introdotta una certa diviſione non del tutto cattiva, per cui dividonſi i beni in tre ſpezie, dicendoſi altri beni d' animo, altri beni di corpo, et altri beni di fortuna. La qual diviſione per le coſe dette di ſopra abbaſtanza può intenderſi.

E' poi un' altra diviſione alquanto più ſottile, per cui dividonſi i beni in dilettevoli, et oneſti. Nei dilettevoli ſi cerca il piacere; negli oneſti ſi trova il piacere ſenza cercarlo; perciocchè l' azione oneſta ſi fa, non perchè rechi piacere, benchè lo rechi. Il che meglio ſi intenderà, come avremo trattato delle virtù.

Il

Il popolo, che non è avvezzo gran fatto a penſar bene, e rettamente, ſuole aggiungere una terza claſſe di beni, che egli chiama utili, e far la diviſione di tre parti. Ma non s' accorge, che quella coſa, che noi chiamiamo utile, non è bene in ſe ſteſſa, ma è più toſto un mezzo, che ne conduce a qualche bene, o ſia queſto il piacere, o la virtù. Chi chiamerebbe utile ciò, che non ſerviſſe nè all' uno, nè all' altra? Non debbon dunque le coſe utili numerarſi tra i beni, come le dilettevoli, e le oneſte; che ſe la diviſione piace al popolo, potrà l' oratore ſervirſene, non dovrà ſervirſene il filoſofo.

E' ſtata quiſtione tra i filoſofi, ſe l' azion diſoneſta poſſa eſſer mai utile. E certo ſe aſcolteremo li Stoici, non può. Imperocchè utile è quello, che ne conduce in qualche modo alla felicità. Ora eſſendo, ſecondo eſſi, la felicità poſta nella ſola virtù, a cui ſenza dubbio non può mai condurne l' azion diſoneſta, ne ſegue di neceſſità, che l' azion diſoneſta non poſſa giammai eſſer' utile. Ma queſta ragione ſarà nulla, qualor ſi neghi, che la felicità conſiſta nella ſola virtù.

Conſiſtendo dunque la felicità nella virtù e nel piacere congiunti inſieme, pare, che debba dirſi utile tutto ciò, che ne conduce o al piacere, o alla virtù; ma non già ciò, che ſcorgendoci all' uno ci allontana dall' altra. E tale ſi è l' azion diſoneſta, la quale ſe adorna la felicità d' alcun diletto,

la

la guaſta e la corrompe con la diſoneſtà; e levando all' uomo lo ſplendore della virtù, lo rende così brutto e deforme, che niun piacere abbellir lo potrebbe, et ornarlo abbaſtanza. Pongaſi dunque fuor di dubbio, niuna azion diſoneſta poter veramente dirſi utile.

Fine della Parte Prima.

PAR-

PARTE SECONDA

DELLA VIRTÙ MORALE IN GENERALE

CAP. I.

Dell' oneſtà.

TRa le molte verità, che ſi paran dinanzi alla mente, n' ha alcune, che ſi chiamano ſpeculative, et altre, che ſi chiamano pratiche. Le ſpeculative ſon quelle, che ci moſtrano una certa coſa eſſere in certo modo, e niente impongono, che per noi far ſi debba; come queſta: i pianeti girano intorno al ſole; e queſta: l' aria è grave; e queſta: ogni triangolo ha tre angoli eguali a due retti; che tutte ſono verità ſpeculative. Le verità pratiche ſono quelle, che ci impongono di far qualche coſa; come queſta: biſogna dare ajuto agli amici; e queſta: la parola data è da mantenerſi; ed altre.

Siccome tra le verità ſpeculative n' ha di quelle, che ſi conoſcono per ſe ſteſſe, e ſi tengon per vere, quantunque non ſene adduca prova niuna, anzi ſi aſſumono eſſe a provar le altre; onde principj ſi chiamano; così parimente tra le verità pratiche n' ha di quelle, che ſi manifeſtano per ſe medeſime, ſenza aver biſogno di dimoſtrazion niuna, anzi da eſſe argomentando ſi raccolgono tutte le altre,

onde prime verità pratiche poſſon dirſi.

Queſte prime verità pratiche con tutte le altre, che da eſſe argomentando ſi raccolgono, ſono ciò, che comunemente ſi chiama oneſtà; e tutte ſi dicon regole dell' oneſto; e quelle prime principj dell' oneſto, et anche principj della morale.

Pirrone, che viſſe circa i tempi d' Ariſtotele, e Ariſtippo, che fiorì alquanto prima, negarono, che ſi deſſero queſte prime verità pratiche, le quali ſi manifeſtino da ſe medeſime. Così togliendo i principj levaron via tutto l' oneſto. Lo ſteſſo hanno fatto a queſti ultimi ſecoli due famoſi empj, non del tutto ignoranti, Hobbes, e Spinoſa; i quali ſiccome hanno levato i principj della morale, così potevano per la ſteſſa ragione tor di mezzo anche i principj ſpeculativi, e in queſto modo render vano ogni umano diſcorſo, anche il loro.

Ma dirà alcuno. Se ſi deſſe queſto oneſto, che voi dite, dovrebbono le medeſime coſe tenerſi per oneſte in tutti i tempi, e da tutte le nazioni; e pure altre coſe ſono ſtate tenute per oneſte in un tempo, ed altre in un' altro; et anche diverſe nazioni giudicano diverſamente; e noi deteſtiamo ora certi amori, i quali ſi dice, che in Grecia a tempi di Socrate furono ſtimati oneſti; dunque l' oneſto non è già egli una certa verità, che ſi manifeſti; è più toſto un nome, che gli uomini vanno imponendo ora ad una coſa, et ora ad un' altra a piacer loro.

Et

Et io riſpondo a queſto modo. Benchè tante e tanto varie ſieno le opinioni intorno alle regole dell' oneſto, non per queſto vuol dirſi, che eſſe regole dipendano dal capriccio degli uomini, e non ſieno per ſe ſteſſe; perchè anche delle verità naturali potrebbe ſimilmente dirſi, che dipendano dal capriccio degli uomini, conſiderando le infinite diſſenſioni dei fiſici. E i metafiſici quante diſſenſioni hanno? nè però credono, che le loro propoſizioni dipendano dal capriccio. E lo ſteſſo avviene in tutte le ſcienze.

Di che credo io due eſſere le ragioni; la prima ſi è, perchè procedendoſi in ogni ſcienza dai principj alle conſeguenze per via di argomentazione, non tutti argomentano rettamente, e però diſcordar debbono nelle conſeguenze. La ſeconda ſi è, perchè tra principj ſteſſi n' ha alcuni alquanto aſtruſi e ſottili, de' quali non può accorgerſi ſe non chi è d' alto ingegno, e vi pon molta attenzione. Quanti principj hanno i matematici, e i fiſici, e i metafiſici ſteſſi, che ſfuggono facilmente, e ſi naſcondono! Potendo dunque avvenire, che alcun principio ſi manifeſti ad uno, non ad un' altro, qualunque volta ciò avvenga, dovrà ſeguirne diſſenſione, e varietà.

Nè diremo per queſto, che le verità non ſuſſiſtano per lor medeſime, e che poſſano cangiarſi a piacere, mutando e principj, e conſeguenze a voglia noſtra. Che ſe ciò non ſi dice nell' altre ſcien-

ze, perchè dovrà dirſi nella morale? la quale ſe ha alcun principio non ben noto a tutti, come hanno anche le ſcienze ſpeculative, ne ha però molti notiſſimi, e che niuno ardirebbe negare. Chi negherà, che ben ſia far bene ad altri, potendo farlo? Chi dirà, che la parola data non è da mantenerſi? Chi negherà queſta verità, che convenga all' uomo di dire il vero; ſe quegli ſteſſi, che la negano, intendono di dire il vero, negandola; e per queſto appunto la negano? Tanta è la forza della verità, e dell' oneſto.

Che ſe i fanciulleſchi amori de' Greci furono in alcun tempo detti oneſti, ciò forſe fu, perchè oneſto ſi chiama anche quello, che, quantunque cattivo in ſe, tuttavia non è condannato dalle leggi della città. et è facilmente compatito dagli uomini, e non reca diſonore; ſiccome veggiamo ora, che ſe una giovane donna, eſſendo libera, ami focoſamente un giovane parimente libero, ſi dice l' amore eſſere oneſto. non perchè ſia buono, e meriti laude; ma perchè le leggi della città nol condannano, nè reca diſonore alcuno, et oltre a ciò vuol compatirſi la gioventù; ma non per tanto i filoſofi il diſapprovano. Così può eſſere, che gli amori de' Greci ſi diceſſero oneſti per ſimil modo. E parmi d' aver letto nel famoſo convito, che eſſendoſi meſſo Socrate a ſedere vicin di Fedro, ſorriſero tra loro i convitati; ciò che è pur ſegno, che quel ſocratico amore, quantunque non diſonoraſſe l' uo-

l' uomo, nè foſſe punito dalle leggi, pure aveſſe appreſſo loro alcuna ſconvenevolezza e deformità. Non è dunque da credere, nè che i Greci ſtimaſſero buoni quei certi loro amori; nè che l' oneſto ſi ſtabiliſca così a voglia, et a capriccio degli uomini; altrimenti potrebbe dirſi lo ſteſſo eziandio de' principj di tutte le ſcienze.

CAP. II.

Delle Leggi.

LEgge altro non è, che un ordinanza, la quale preſcrive agli uomini qualche coſa da farſi, e che eſſi ſon tenuti di oſſervare; così che oſſervandola fanno bene, e meritan lode e approvazione, e non oſſervandola ſi rendon colpevoli, e ſono degni di biaſimo e di caſtigo. La legge poi ſi divide in naturale, e civile, ſebben la civile naſce e proviene dalla naturale.

La legge naturale conſiſte nelle regole dell' oneſto; nè ſolamente in quelle prime, che ſi chiaman principj, ma anche in quelle altre, che da principj per argomentazione ſi raccolgono. E tali regole ſono veramente leggi; poichè manifeſtandoſi per eſſe e dichiarandoſi, che la tale o la tal coſa dee farſi dagli uomini, inducon negli uomini obbligazione di farla, e gli condannano, come colpevoli, ſe non la fanno. E perchè ſentonſi per una certa voce

ce della natura, che le bandisce per così dire e le promulga nell' animo di ciascheduno, perciò diconsi leggi naturali.

La legge civile poi è un' ordinanza di qualche uomo, la quale ha forza di obbligar gli altri a far ciò, ch' ella ordina. Come ell' abbia tanta forza, è da spiegarsi diligentemente, perchè certo non pare, che l' abbia di natura sua. Chi dirà che Speusippo, e Senocrate sieno obbligati di fare una cosa per questo solo, che Alessandro ha dichiarato pubblicamente di volerla? Quel voler d' Alessandro, e quella pubblica dichiarazione che autorità hanno di natura loro, onde possano obbligare altrui?

E sono oggidì molti, i quali, ridendosi dell' onesto, come le altre obbligazioni, così anche questa, di cui parliamo, fanno nascere dall' interesse; insegnando, che il suddito dee obbedire al Principe non per altro, se non perchè gli torna a conto di così fare. Secondo la qual opinione cessando l' utile in colui, che obbedisce, cesserebbe ancora l' obbligazione, e dovrebbe il tutore, qualor credesse di poter farlo con sicurezza, ammazzare il pupillo, tornandogli ciò a conto. Ma questa vile Filosofia non è degna degli uomini Italiani.

E' dunque da avvertire, che l' onesto, o vogliam dire, la legge naturale obbliga gli uomini a mantener quello, di che son convenuti, e dove possano, far ciò, che è necessario al ben comune. Essendo dunque necessario al ben comune, che alcuno

cuno proporga i ſuoi voleri pubblicamente, e che gli altri vi ſi ſottomettano; et eſſendo di ciò gli uomini convenuti, ne ſegue, che ſe colui, a cui ſta, propone pubblicamente i ſuoi voleri, debbano gli altri per legge naturale ſottoporviſi, et obbedirgli; nè dee veruno per cagion del proprio intereſſe ſottrarſi all' obbligazione. E di qui naſce tutta l' autorità de' Maeſtrati, a quali propriamente non obediamo noi, ma facendo ciò, che eſſi vogliono, obediamo alla legge immutabile, e ſempiterna dell' oneſto.

E tanta è l' autorità dell' oneſto, che comanda agli ſteſſi Maeſtrati, imponendo altamente al Principe di intender ſempre nelle ſue leggi alla pubblica felicità; la qual dovrebbe egli procurare procurando a' cittadini non ſol le ricchezze, che talvolta nuocciono, ma ancora, e molto più, la virtù, che ſempre giova; nè dovrebbe voler' il bene dei cittadini per iſtar bene egli, ma perchè ſtieno bene i cittadini. Il che ſe faceſſero i Principi, obbedirebbono all' oneſto; e comanderebbono agli uomini e governerebbono le repubbliche alquanto meglio, che non fanno.

CAP.

CAP. III.

Dell' azion virtuosa.

UN' azione fatta secondo le regole dell' onesto chiamasi virtuosa, così veramente, che queste tre condizioni non le manchino, prima che sia fatta per volontà libera, poi a fine d' onestà, in terzo luogo con fermezza d' animo, e costanza. Spieghiamo queste tre condizioni ad una ad una.

E prima bisogna, che l' azion virtuosa sia fatta per volontà libera; poichè le cose, che si movono non per volontà, ma per altro principio quantunque facciano operazion buona, non si dice però, che facciano operazion virtuosa; nè diremo virtuosa una pianta, la qual frondeggi, benchè frondeggiando faccia quel, che dee; ma nol fa per volontà. Et è anche necessario, che l' azione si faccia per volontà libera, perchè non si dice mai azion virtuosa quella, che uno fa, essendovi tratto da necessità. Ma dell' azione volontaria e libera diremo separatamente ne' due capi, che seguono.

Vuolsi in secondo luogo, che l' azion virtuosa sia fatta per fine di onestà, il che se non fosse, non potrebbe nè men dirsi fatta secondo l' onesto; perchè colui, che fa un' azione per altro onesta, ma non col fine di operare onestamente, anzi riguardando solo, e intendendo al suo comodo, par certo,

to, che adatti l' operazione più toſto al comodo, che all' oneſto, e più operi ſecondo quello, che ſecondo queſto.

Ricercaſi in terzo luogo, che l' azion virtuoſa ſia fatta con fermezza d' animo e coſtanza, il che vuol dire, che colui, che la fa, dee eſſere diſpoſto a farla, qualunque volta ragion lo chiegga. Così non ſi ſtimerà azione molto virtuoſa quella, che fa colui, il qual paga il debito, che è piccolo, diſpoſto di non pagarlo, ſe foſſe maggiore; perchè coſtui moſtra di non volere gran fatto ſcomodarſi per l' oneſtà; e s' egli l' ama, gli manca quella fermezza, che nell' amor ſi richiede.

Non è alcun dubbio, che l' azion virtuoſa è degna di laude, e di approvazione, e acquiſta qualche merito a chi l' adopera, rendendolo tale, che ben gli ſta, ſe ben gliene avviene. E queſta verità è tanto chiara per ſe ſteſſa, e manifeſta, che può aver luogo tra i principj. Altre proprietà ſi aſſegnano dell' azion virtuoſa, delle quali diremo appreſſo. Diciamo ora dell' azion volontaria.

CAP. IV.

Dell' azion volontaria.

VOlontaria ſi dice quell' azione, che uno fa, eſſendo moſſo da un principio, che è dentro di lui, avendo conſiderato le ragioni di farla; e così

credo, che voglia intendersi Aristotele là, dove e' dice, il volontario esser quello, ὃ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθέκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις; perciocchè le singolari circostanze, τὰ καθ' ἕκαστα, che debbon conoscersi dall' operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare.

E certo è, che all' azion volontaria non basta, che sia fatta per un principio intrinseco, se tal principio non si move per cognizione; altrimenti si direbbe volontaria ancor la caduta di un corpo grave, provenendo da un principio intrinseco, che è nel corpo stesso; la qual però non si dice volontaria, poichè quel principio, ond' essa procede, non si muove per cognizione, ma per altro.

Quindi è, che per la violenza si rende l' azione involontaria, et anche per l' ignoranza. La violenza è quando si fa un' azione contra il voler suo per un principio estrinseco, che ne sforza; come se uno spinge il compagno, essendo esso spinto da un' altro, a cui vorrebbe, nè può resistere; e in tal caso l' azione è involontaria, perciocchè non procede da principio intrinseco. L' ignoranza poi è, quando uno fa una cosa, non sapendo bene quello, che egli fa, e non sapendo quello, che egli fa, non ha potuto esaminar le ragioni di farlo. E allora l' azione è involontaria per mancanza di cognizione.

E per togliere qualche ambiguità, che nascer potrebbe in questo luogo, non sarà fuor di proposito ragionare alquanto di quelle cose, che si fan per timo-

timore, le quali da alcuni ſi confondono facilmente con quelle, che ſi fanno per violenza. Aggiungeremo poi alcuni avvertimenti intorno all' ignoranza.

Le azioni dunque, che ſi fanno per timore, affin di ſfuggire qualche grave ſciagura, che ne ſopraſtia, non laſciano per ciò di eſſere volontarie; imperocchè partono da principio intrinſeco, e ſi fanno con pieniſſima cognizione di ciò, che ſi fa; come colui, che getta le merci per timor del naufragio, il qual le getta movendoſi da ſe ſteſſo, e conoſcendo beniſſimo ciò, ch' egli fa. La volontà dunque eccitata dal timore non laſcia di eſſere volontà. Però ben diſſero i Giuriſti: *coacta voluntas voluntas eſt;* e il famoſo Paolo: *coactus volui.* Che ſe le leggi non hanno per volontario quello, che uno fa moſſo da grave timore; e veggiamo che i contratti fatti per ſimil guiſa in moltiſſimi luoghi ſi tengon per nulli; ciò non è, perchè l' azione non ſia in verità volontaria, ma perchè non è volontaria in quel modo, che le leggi richiedono al valor del contratto. Queſto volontario, che naſce dal timore, è detto da Ariſtotele molto ſaviamente volontario miſto, perchè per eſſo vorrebbe l' uomo non far ciò, che fa; ma pure lo fa, volendol fare; e volendo con diſpiacere, pare in certo modo, che voglia inſieme, e non voglia.

Ma venghiamo all' ignoranza, circa la quale è da avvertire ſecondo Ariſtotele, che quello, il qual fa una coſa credendo di farne un' altra, non ſem-

pre opera contra ſua voglia; perchè anche operando così, può far coſa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene diſpiaccia; ma ſe conoſcendo l' errore, triſto ne ſia e ſcontento, moſtra bene, che abbia operato contra il voler ſuo, e l' azione è ſenza dubbio involontaria.

Sono poi due diviſioni dell' ignoranza aſſai note nelle ſcuole, le quali ſpiegheremo ora più toſto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun' uſo in queſto noſtro compendio.

Altra è dunque l' ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L' ignoranza del gius è, quando uno conoſce beniſſimo l' azione, ch' ei fa; ma pure ignora la legge, ſotto cui cade tale azione; come uno, che porta l' armi per la città, e non ſa, che ciò ſia vietato dalle leggi. In queſto caſo egli conoſce l' azione, ma non tutte le circoſtanze dell' azione, non ſapendo, che per eſſa viene a traſgredirſi la legge del comune; e ſe l' azione di portar l' armi è volontaria; non è però volontaria la traſgreſſione. L' ignoranza del fatto è, quando uno conoſce aſſai bene la legge, ma non conoſce pienamente l' azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta ſenza ſapere, che dentro v' è uno ſtile; e ſa per altro, che portar lo ſtile è vietato. In coſtui può dirſi, che ſia involontaria e l' azione del portar lo ſtile, e la traſgreſſione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' igno-

ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L' invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che egli usa tutto 'l dì con gente malvagia; e intanto nol sa, perchè non ne tien cura, e non lo osserva; ha un' ignoranza vincibile; perchè se egli avesse usata la diligenza, che pur dovea, saprebbe ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui, che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa, che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l' ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l' ignoranza invincibile rende involontaria l' azione, almeno per quella parte, su cui cade l' ignoranza. E ciò sia detto dell' azion volontaria.

CAP. V.

Dell' azion libera.

ACciocchè un' azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più.

più. In fatti se l'uomo fosse portato necessariamente, e per un certo naturale et invincibile istinto a voler ciò, che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si stimerebbono però libere, provenendo da volontà necessaria.

Par dunque chiaro, che ad un' azion libera si ricerchi oltre l' essere volontaria anche l' essere senza necessità; onde può ella definirsi così, che sia un' azione volontaria senza necessità, o per dir lo stesso in altro modo, un' azion fatta per principio intrinseco, e con cognizione, potendo anche non farsi; dove le parole: per principio intrinseco e con cognizione, mostrano, che dee essere volontaria; e le altre: potendo non farsi, levano via la necessità.

Distinguesi nelle scuole una libertà, che è, dicono, di indifferenza, da un' altra libertà, che non è tale. La prima è quella libertà, che uno ha, di scegliere tra due partiti qual più vuole, non essendo per altro niente più inclinato all' uno, che all' altro. La seconda è quella libertà, che uno ha, di scegliere qual più vuole di due partiti, essendo però più inclinato all' uno, che all' altro. Ed è chiaro, che questa maggiore inclinazione non toglie la libertà, perciocchè ella invita bensì l' animo, ma non lo sforza; ed egli spesse volte condotto da ragione sceglie e vuole quel partito, a cui meno inclinava. Altre divisioni si danno della libertà; ma noi al presente non ne abbiamo bisogno.

A que-

A queſto luogo apparterrebbe una quiſtione molto ſottile, e molto agitata, cioè ſe quella libertà, che fino ad ora abbiam definito, veramente ſi dia; e ſe l' uomo l' abbia. La qual quiſtione è importantiſſima alla morale; poichè ſe l' uomo non è libero, ed è condotto in tutte le ſue azioni da una certa fatale neceſſità, che ſervon dunque tante leggi, e tanti precetti? Ma noi laſceremo tal controverſia ai fiſici, a cui ſta veramente di trattarla; e terremo intanto per fermiſſimo, che l' uomo ſia libero, e non già condotto in tutte le coſe dal deſtino, ſiccome volle Zenone, e molti Stoici; comechè Criſippo, che fu pure di quella ſetta, e udì Cleante, e, come vuolſi, fu diſcepolo dello ſteſſo Zenone, ſottraeſſe le umane azioni alla poteſtà del deſtino. Che ſe pure alcuno Stoico ci importunaſſe; e noi gli riſponderemo, che ſe gli uomini fan per deſtino tutto ciò, ch' eſſi fanno, noi, che crediamo eſſer liberi, dovremo dunque eſſere deſtinati a crederlo; e ſe in queſto ci inganniamo, la colpa ſarà pur del deſtino, e non noſtra. Laſcinci dunque avere quella credenza, a cu, ſecondo l' opinion loro, ſiam deſtinati. E ciò baſti aver detto della libertà.

CAP.

CAP. VI.

Che cosa sia la virtù.

SPiegata avendo finqui l' azion virtuosa, sarà facile intendere, che cosa sia la virtù, non essendo ella altro, che un' abito di far le azioni virtuose; e quando dico un' abito, intendo una prontezza, et una facilità di operare acquistata con l' esercizio, e con l' uso.

E certo non pare, che la virtù debba essere altro, che un' abito; perchè siccome non si dirà aver la scienza del danzare, nè si chiamerà danzatore colui, che una volta sola, e stentatamente fa un passo simile a quelli, che fanno i danzatori; ma sì colui, il quale essendosi lungamente in quell' arte esercitato, ne fa far molti, e speditamente, e con facilità, e con scioltura, e con grazia; così parimente non si dirà avere la mansuetudine, nè mansueto si chiamerà colui, che una volta sola, e a gran fatica abbia compresso l' ira sua; ma sì colui, che avendol fatto molte volte, il fa oggimai facilmente, e quasi senza volerlo. E così può dirsi di ogni virtù. E' dunque la virtù un' abito. Nè altro certamente, che un' abito, intendon gli uomini nel ragionar comune, qualora usano il nome della virtù. Il che da se solo basta a provar quello, che abbiamo proposto.

Pur

Pur queſto ſteſſo ſi prova da Ariſtotele con altra ragione aſſai ſottile, a intender la quale biſogna cominciar di più alto. Io dico dunque, che nell' anima ſoglion diſtinguerſi dai Filoſofi due parti, l' una delle quali chiamaſi ſuperiore, l' altra inferiore. Alla prima appartengono due potenze, intelletto, e volontà; alla ſeconda appartengono le paſſioni, l' ira, l' odio, l' amore, l' invidia, ed altre tali.

Ora avviene ſpeſſe volte, che la volontà poſta quaſi in mezzo tra l' intelletto, e le paſſioni, ſia quindi invitata dall' intelletto con la rappreſentazione del vero, e dell' oneſto, e quindi tratta, e quaſi ſtraſcinata dalle paſſioni con l' offerta luſinghevole d' alcun piacere; di che la volontà ſente noja; e con fatica, e difficilmente può indurſi a ſeguir l' intelletto, e far' azion virtuoſa contraſtando alle paſſioni. Ben è vero, che ſe ella ſi avvezzerà a vincerle, acquiſterà a poco a poco un' abito, per cui le vincerà poi facilmente. Così ſono tre coſe nell' animo, che appartengono all' azione, le potenze, le paſſioni, e gli abiti.

Ciò poſto argomenta Ariſtotele in queſto modo, provando, che la virtù è un' abito. Pare, che la virtù, appartenendo all' azione, debba eſſere una potenza, o una paſſione, o un' abito; ma non è nè una potenza, nè una paſſione; dunque ſarà un' abito. Che poi non ſia nè una potenza, nè una paſſione, ſi dimoſtra così. Se la virtù foſſe una potenza,

za, ovvero una passione, ne seguirebbe, che tutti gli uomini avrebbono la virtù, imperocchè tutti hanno le potenze, e le passioni; se dunque non tutti hanno la virtù, bisogna dire, che la virtù non sia nè una potenza, nè una passione. Oltre che gli uomini si lodano per la virtù, essendo che per questa fanno le azioni virtuose, e lodevoli; e niuno però si loda per aver la potenza dell' intendere, o del volere, poichè tutti l' hanno; dunque la virtù non consiste in una potenza; molto meno in una passione; imperocchè niun si loda per essere iracondo, o timido, o invidioso, essendo che la lode non vuole andar dietro a tali cose.

CAP. VII.

Qual sia il soggetto della virtù, e d' alcune proprietà di essa.

NOn è alcun dubbio, che il soggetto della virtù si è il virtuoso; poichè il soggetto di un' abito è quello, in cui risiede tale abito; e l' abito della virtù risiede nel virtuoso. Ma perchè il virtuoso può considerarsi in più maniere, però diremo, che il soggetto della virtù è il virtuoso, inquanto egli vuole; ovvero è la volontà stessa del virtuoso. E la ragione è questa. Il soggetto d' un' abito è quella potenza, che fa gli atti, per cui s' acquista tale abito; ma la virtù è un' abito; e la volontà è quel-

quella potenza, che fa gli atti virtuoſi, per cui s' acquiſta un tale abito; dunque la volontà è il ſoggetto della virtù. Che vale a dire: il virtuoſo non è ſoggetto di virtù, nè virtuoſo, inquanto corre, o ſcrive, o dorme; ma ſolo inquanto vuole, o è diſpoſto a volere le coſe buone.

Ma dichiariamo oramai alcune proprietà del virtuoſo. E primamente dico, che niuno è virtuoſo per natura. La ragione è queſta. La virtù è un' abito, e però dee acquiſtarſi con l' uſo; ma quello, che dee acquiſtarſi con l' uſo, non ſi ha da natura; perciocchè ſe ſi aveſſe da natura, non ſarebbe neceſſario l' uſo; dunque la virtù non ſi ha da natura; dunque niuno è per natura virtuoſo.

In ſecondo luogo, il virtuoſo fa l' azion virtuoſa con piacere. La ragione è queſta. Il virtuoſo vuole l' azion virtuoſa, e la fa; ora niuno può far quello, che vuole, ſenza ſentirne piacere; dunque il virtuoſo fa l' azion virtuoſa con piacere. Senza che ſe il virtuoſo faceſſe l' azion virtuoſa con diſpiacere, e con noja, la farebbe con fatica; dunque non facilmente; dunque il virtuoſo non avrebbe l' abito della virtù; dunque il virtuoſo non ſaria virtuoſo, che è impoſſibile.

In terzo luogo, il virtuoſo fa l' azion virtuoſa virtuoſamente; che vale a dire fa l' azion virtuoſa, e la fa con virtù. Ciò non ha biſogno di dimoſtrazione. Anzi vorrà alcuno, che più toſto ſi ſpieghi, come poſſa farſi l' azion virtuoſa ſenza virtù.

Se però si riguardi la sola azione esterna, è chiaro; perchè può uno fare l' azion virtuosa esternamente, et aver l' animo contrario, come chi donasse al compagno per poterlo più comodamente tradire. Costui donando farebbe l' azion virtuosa esternamente, ma avendo l' animo contrario all' onesto, la farebbe senza virtù.

Che se si consideri l' azione non solo esternamente, ma anche internamente virtuosa, può questa altresì farsi senza virtù. Perciocchè colui, che la fa, può farla senza avervi ancora acquistato l' abito, il qual se gli manca, gli manca la virtù. Farà dunque senza virtù l' azion virtuosa.

CAP. VIII.

Della materia della virtù.

LA materia, intorno a cui s' adopra e si esercita la virtù, è posta secondo Aristotele nel piacere e nel dolore: *περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ*. Ciò vuole spiegarsi. Diciamo dunque in questo modo.

La volontà, quanto a se, seguirebbe facilissimamente e per suo naturale istinto l' onesto, a cui l' intelletto e la ragione l' invitano, se per seguirlo non dovesse vincere la forza delle passioni, che la traggono bene spesso in contrario. Pur lo segue talvolta, vincendo le passioni, prima stentatamente, e con

e con fatica, indi con maggior facilità, finchè vi abbia fatto l' abito; fatto il quale le vince poi facilissimamente qualunque volta faccia mestieri. E tale abito è la virtù. Si vede dunque, che la virtù s' adopra immediatamente, e si esercita intorno alle passioni; onde può dirsi, che le passioni sieno la materia prossima della virtù.

Le passioni poi versano intorno al piacere, et al dolore, commovendosi sempre, et eccitandosi per l' apparenza d' alcun d' essi; intanto che la prima e principal divisione delle passioni (comechè molte sene assegnino) suol' esser quella, per cui si dividono in tristezza, e timore, che si commovono per l' apparenza di un dolore o presente, o avvenire; e in esultazione, e confidenza, che si commovono per l' apparenza di un piacere o conseguito, o da conseguirsi. Le altre passioni si riducono a queste quattro. Essendo dunque, che la virtù versa intorno alle passioni, e queste intorno al piacere, et al dolore, par chiaro, che siccome le passioni sono la materia prossima della virtù, così il piacere, et il dolore debban' esserne la materia rimota.

Dirà alcuno. Se la materia della virtù son le passioni, dunque non sarà atto alcuno di virtù, dove non sia qualche passione da moderarsi; nè opererà virtù nè giustizia quel giudice, il qual giudichi rettamente una causa, in cui egli non sia da veruna passione incitato. E pur questo non par, che sia vero; dunque la materia della virtù non son le passioni.

Ri-

Riſpondo, che colui, che fa azion buona, non fa però azion virtuoſa, ſe non la fa con coſtanza d' animo, cioè diſpoſto a farla, quand' anche la paſſione gliel contendeſſe; nè io dirò molto virtuoſo quel giudice, il qual giudica rettamente la cauſa, in cui nè l' intereſſe, nè la grazia lo tentano, eſſendo però diſpoſto a fare un giudicio diverſo, caſo che lo tentaſſero. Non può dunque eſercitarſi virtù, ſenza diſpoſizione a vincere le paſſioni; e queſta diſpoſizione è la virtù ſteſſa, la cui materia ſon le paſſioni, che ella vince, o è diſpoſta di vincere.

Ma dirai. Se uno aveſſe già moderate le paſſioni per modo, che più non gli deſſer contraſto, egli, ſecondo voi, non potrebbe più operare virtuoſamente, poichè mancandogli il contraſto delle paſſioni gli mancherebbe la materia della virtù. E pur queſto par falſo.

Et io riſpondo, che colui, che ha moderate le paſſioni, le ha però tuttavia: e ſe non gli danno contraſto, ciò avviene, perchè egli per l' abito, che ha acquiſtato, le fa tenere in quella moderazione, a cui già le riduſſe, e che eſſe di lor natura volentieri non ſoffrono. Or queſta è una certa maniera di vincerle; eſſendo un vincerle il tenerle per modo, che non poſſano far contraſto.

Tu dirai. Se ſi deſſe un' uomo ſenza paſſioni, egli certamente ſarebbe più perfetto degli altri uomini, e però dovrebbe aver ſenza dubbio la virtù;

dun-

dunque non dovrebbe mancargli la materia della virtù; e pure gli mancherebbono le passioni; dunque non è da dire, che la materia della virtù sieno le passioni.

Al che rispondo, che colui, il quale non avesse passione alcuna, non avrebbe nè men virtù; non già che egli non operasse le cose oneste; che certo le opererebbe, e con facilità, e prontezza somma; ma in lui l' operarle non sarebbe virtù; essendo che non ogni prontezza a fare le cose oneste è virtù, ma solo quella, che si acquista con l' uso di vincere le passioni, et è abito. Quella prontezza, che avrebbe uno, in cui non potessero levarsi a tumulto le passioni, sarebbe un' inclinazion più felice, ma non virtù.

Nè so poi, se io mi debba concedere quello, che hai detto, cioè che un uomo, a cui mancassero le passioni, fosse perciò più perfetto degli altri uomini; nè anche quello, che essendo questo maraviglioso uomo più perfetto degli altri uomini, dovesse perciò aver la virtù.

Imperocchè quanto al primo, niente vale il dire, che le passioni sieno di lor natura cattive, e sieno imperfezioni; onde ne segua, che chi non le avesse, dovesse esser perciò più perfetto uomo degli altri. Perchè io rispondo, che quanto all' essere le passioni di lor natura cattive, questa è gran quistione, di cui tratteremo appresso. Ma posto pure, che contengano imperfezione; anche l' esser corporeo

ne

ne contiene; nè però perfetto sarebbe un' uomo, a cui mancasse il corpo; e similmente non sarebbe perfetto un' uomo, a cui mancassero le passioni.

Quanto poi alla seconda cosa, che hai detto, cioè che essendo quell' uomo maraviglioso, a cui mancano le passioni, più perfetto degli altri, dee perciò aver la virtù, che hanno gli altri, essendo certamente la virtù una perfezione: rispondo ciò esser falso; poichè la virtù è perfezione, ma è perfezione dell'. uomo, che vale a dire di un soggetto ragionevole capace delle passioni. Che se noi supponghiamo un' uomo incapace delle passioni, noi lo supponghiamo più che uomo, e lo facciam quasi un Dio; e ad esso si converranno più presto le perfezioni divine, che le umane. Laonde non sarà virtuoso; et operando le cose buone non le opererà per virtù, ma per un' altra disposizione assai più nobile della virtù.

CAP. IX.

Se le passioni sieno cattive di lor natura.

IL luogo istesso ci chiama ad una quistione assai sottile, ed è, se le passioni sieno cattive di lor natura. Li Stoici credetter, che fossero; e quindi argomentavano, che dovesse l' uomo estirparle, e levarle via del tutto. Aristotele mostrò meno alterigia, e si contentò, che l' uomo avesse le sue passio-

sioni, purchè le reggesse e moderasse.

Prima di entrare in una quistione tanto profonda, par necessario definir bene, che cosa sia passione; e vedere in quante maniere possa voler dirsi cattiva. Io dico dunque, che la passione altro non è, che un movimento dell' animo, il quale, per l' apparenza d' alcun piacere, o dispiacere, si eccita a inclinare la volontà, senza aspettar l' esame della ragione. E di quì subito si vede, che la passione può inclinar l' uomo anche a cosa buona, potendo inclinarlo a ciò, che la ragion poi approvi, e commendi.

Quelli poi, che dicono esser cattive le passioni, possono dirlo in due maniere; prima volendo significare, che sieno malvagie, et abbiano disonestà in se, come hanno il furto, l' omicidio, e le altre colpe; poi volendo dire, che sieno incomode, e nojose, com' è la febbre, che non ha in se malvagità niuna, ma reca noja, et è cattiva.

Ora accostandomi alla quistione, e cercando in primo luogo, se le passioni sieno di lor natura malvagie, e disoneste, io dico, che non sono; perchè qual malvagità è in un movimento, che sorge nell' animo per ordine della natura a inclinare la volontà? Nè vale il dire, che esso non aspetta l' esame della ragione; e il non aspettarlo è malvagità. Perchè a questo modo malvagità sarebbe anche il digerire i cibi, e il batter del cuore, e cento altre operazioni, che nell' uomo si fanno, senza aspettar

la ragione; la quale dee aſpettarſi dalla volontà, che è libera, non dalle altre potenze, che ſeguono, e debbon ſeguire l' inſtinto loro. Altrimenti malvagia dovrebbe dirſi ancor la fame, e la ſete, e l' inclinazione al dormire, e qualunque altro appetito.

Pur, dirà alcuno, le paſſioni incitano la volontà ad operare ſenza riguardo della ragione. Or non ſon dunque malvagie? Riſpondo, niuna malvagità eſſere nell' incitamento, che eſſe danno alla volontà, non eſſendo in ciò colpa niuna; e la volontà ſteſſa ſe è malvagia, non è malvagia, perchè incitata; è malvagia, perchè, eſſendo incitata, non attende l' eſame della ragione, come potrebbe, e dovrebbe. E' dunque la malvagità nella volontà, non nella paſſione.

Ma non ſi dice tutto dì, che la paſſione trae l' uomo alle coſe diſoneſte? Et io riſpondo: talvolta anche alle oneſte. L' amor dei figliuoli trae l' uomo a educarli bene. La compaſſione trae l' uomo a ſollevare gli oppreſſi. Il deſiderio della gloria trae l' uomo alle magnanime impreſe. Quante volte giovò l' ira ai forti, il timore ai prudenti, la verecondia ai coſtumati! Che ſe noi voleſſimo levare dalle iſtorie tutti i fatti glorioſi, a cui gli uomini furono dalla paſſione ſoſpinti, io temo, che aſſai pochi ve ne reſterebbono. Non è dunque da dire, che le paſſioni ſieno di lor natura cattive, ſpingendo talvolta l' uomo alle coſe diſoneſte; poichè lo ſpingon talvolta anche alle oneſte.

E quando ancora le paſſioni incitano la volontà alle coſe diſoneſte, non è diſoneſto in loro l' incitarla; è diſoneſto in lei il ſeguire un tale incitamento, e abbandonarſi alla paſſione più, che non dee: perciocchè la volontà dee ſeguir la paſſione, e valerſene ſecondo che ragion vuole; come il piloto ſi ſerve del vento ſecondo l' arte ſua; il quale ſe traſcura l' arte abbandonandoſi al tempo, e va dove andar non dovea, pecca non il vento, ma egli. E così pure ſe la volontà, meſſa da parte la ragione, ſegue le paſſioni, e traſcorre fuor dell' oneſto, la colpa è pur ſua, non delle paſſioni, le quali ben rette e moderate ſervono a far più facilmente le azioni oneſte, e ſono gl' inſtrumenti della virtù.

Ma ſono alcuni, i quali dicono, le paſſioni eſſer cattive di lor natura, intendendo che ſieno non già diſoneſte, e malvagie, ma faſtidioſe et importune, dovendo l' uomo ſtar ſempre in ſu 'l reggerle, e moderarle, il che gli da noja, e fatica; come dunque le malatie ſi dicon cattive, benchè non malvagie, così pare che poſſan dirſi ancor le paſſioni. Il quale argomento è da diſtinguere; perchè ſebben le paſſioni a chi non è ancor virtuoſo recano noja grande, e faſtidio, non ne recan però a chi è già virtuoſo, perciocchè il virtuoſo, avendovi fatto l' abito, le governa, e le tempera facilmente; e ſapendone, per così dir, l' arte, le regge con piacere, come il cavaliere, che regge il cavallo con

maestria, e vi ha diletto, piacendogli di far ciò, che sa far così bene, e se il cavallo mostra sdegnarsi del freno, e tuttavia gli obbedisce, piace ancor quello sdegno. Non son dunque le passioni moleste nè faticose di lor natura, essendo tali solamente a quelli, che non hanno virtù; poichè agli altri, che son virtuosi, cedono facilmente, e si piegano com' essi vogliono; di che eglino senton piacere, e ne traggono ajuto per far le azioni virtuose con più pronto e sicuro animo. Per le quali cose parmi dover conchiudere, che le passioni non sono per niun modo cattive di lor natura.

CAP. X.

Se la virtù sia posta in un certo mezzo tra l' eccesso, e il difetto.

CHe la virtù, e similmente l' azion virtuosa, consista in mediocrità, cioè a dire in un certo mezzo posto fra due estremi, l' un de' quali cade in difetto, l' altro trascorre in eccesso, è stata senza dubbio opinione fermissima d' Aristotele; così che egli non dubitò di definir la virtù ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι, abito di deliberare e di eleggere consistente in mediocrità; e poco appresso volendo spiegare tale mediocrità aggiunge μεσότης δύο κακιῶν τῆς μὲν κατ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν: tale mediocrità è fra due mali, l' un de' quali è per eccesso, l' altro

tro per mancanza. Diciamo alquanto di queſt' opinion d' Ariſtotele, la quale è tanto famoſa, che quaſi è venuta in proverbio.

E certo ſe dicendoſi, che la virtù è poſta in mezzo tra l' eccesſo, e il difetto, altro non voglia intenderſi, ſe non che ella non può avere in ſe nè l' uno, nè l' altro, la coſa è chiariſſima; perciocchè ſe la virtù aveſſe in ſe eccesſo alcuno, o difetto, ſtarebbe male, e non ſarebbe virtù.

E forſe a queſto argomento ebbe riguardo Ariſtotele, benchè egli lo proponeſſe per modo di analogia, la qual maniera di argomentare benchè non induca evidenza ne i diſcorſi, è però molto illuſtre, e famigliare ai filoſofi. Ariſtotele dunque argomentava così. Tutte le coſe bene e rettamente conſtituite ſtanno in mezzo tra l' eccesſo, e il difetto: la fatica rettamente preſa non dee eſſere nè troppa, nè poca: l' aſta non dee eſſere nè troppo lunga, nè troppo corta; il vento al navigante non ſi vuole nè troppo gagliardo, nè troppo debole; e così avviene di mille altre coſe. Perchè non diremo lo ſteſſo della virtù? La quale eſſendo ottima fra tutte, par bene, che debba fra tutte eſſere ſgombra d' ogni eccesſo, e d' ogni difetto.

Ciò ſi conferma da Ariſtotele anche per via di induzione, poichè avendo annoverate alcune virtù, le quali certamente ſon poſte tra l' eccesſo, e il difetto, come la fortezza, che è poſta tra la temerità, e il timore; e la temperanza, che diceſi poſta

ſta tra la diſſolutezza, e la ſtupidità; par che quello, che ſi dice d' alcune, poſſa crederſi di tutte. Per creſcer forza a queſto argomento ſarebbe a propoſito formare un giuſto novero delle virtù, e moſtrar poi quello ſteſſo in ognuna; il che è difficiliſſimo. Lo fece forſe Teofraſto, che fu grandiſſimo Peripatetico, diſcepolo di Ariſtotele, il qual ſappiamo che molto ſi valſe dell' induzione a provar l' opinione del ſuo maeſtro. Ma tra le ingiurie, che il tempo ci ha fatto, non è la più piccola l'averci rapito gli ſcritti di quel grand' uomo.

CAP. XI.

Di qual maniera ſia il mezzo, in cui ſta la virtù, e come ſieno cattivi gli eſtremi.

Diſtingue Ariſtotele due mezzi, l' un de' quali chiama aritmetico, l' altro geometrico. Il mezzo aritmetico è quello, che è poſto fra due determinati eſtremi, et è lontano egualmente all' uno, et all' altro, come il numero otto, che è egualmente lontano dal dieci, e dal ſei. E queſto mezzo non può cangiarſi, et è il medeſimo appreſſo tutti. Il mezzo geometrico è quello, che eſſendo poſto fra due eſtremi ſegue però una certa proporzione, onde varia; nè può eſſer ſempre lo ſteſſo. Così una veſte, che ſtia bene, e però ſia in mezzo fra la troppo lunga, e la troppo corta, ricerca una cer-

certa proporzione verſo la perſona, per cui è fatta; poichè quella veſte, che è d' una lunghezza mezzana per uno, potrebbe eſſere troppo lunga, o troppo corta per un' altro; nè ſi dice mezzana ſe non a proporzione della perſona. Tale è il mezzo geometrico. E ſe per mezzo geometrico altro qui intendiamo da quello, che ſogliono intendere i geometri, poco importa; imperocchè intendendoſi le coſe, non ſono da curarſi i nomi.

La virtù dunque, ſecondo Ariſtotele, è poſta in un mezzo geometrico, il quale non è lo ſteſſo verſo tutti, ma varia ſecondo la varietà delle perſone, a cui dee proporzionarſi. In fatti ſe quello, che uno mangia con temperanza, foſſe mangiato da un' altro, ſarebbe intemperanza; perciocchè quella ſteſſa quantità di cibo, che verſo d' uno è moderata, può eſſere ſovrabbondante ed eccefſiva verſo d' un' altro. Così i pericoli, che uno può diſprezzar con fortezza, non poſſono diſprezzarſi da un' altro, ſe non con audacia; e ſarà in uno prodigalità quello, che in un' altro ſarebbe liberalità perfetta. Vedeſi dunque, che il mezzo, in cui è poſta la virtù, è geometrico, e però varia ſecondo la proporzion delle perſone.

Veggiamo ora, come ſi dican cattivi gli eſtremi della virtù. E certo poſſon dirſi cattivi, in quanto ſon privi di quella virtù, di cui ſono eſtremi, eſſendo una certa ſpezie di male la privazione di un bene. Pur potrebbono eſſer privi di quella virtù, di

cui

cui ſono eſtremi, e non eſſere nè rei, nè colpevoli; et anche potrebbono, allontanandoſi da una virtù, avvicinarſi tanto ad un' altra, che pareſſer degni di lode. E certamente ſe la ſtupidezza è un' eſtremo, come dicono, della temperanza, avrà la temperanza un' eſtremo, che non ſarà nè reo nè colpevole; eſſendo la ſtupidezza difetto di natura, non vizio di volontà; e così ne giudica anche Ariſtotele. Il Principe poi, che caſtiga il delinquente meno di quello, che egli merita, allontanandoſi dalla giuſtizia traſcorre alla clemenza, e merita più laude, eſſendo men giuſto. Non ſono dunque gli eſtremi delle virtù ſempre cattivi, perchè abbiano in ſe malvagità. Le quali coſe ſi intenderanno forſe meglio nella terza parte di queſto compendio, ove tratteremo delle virtù in particolare, e dei loro eſtremi.

CAP. XII.

Se poſſa eſſere un' azione indifferente.

E' Quiſtione aſſai ſottile, e degna della conſiderazion dei filoſofi, ſe poſſa eſſere un' azione indifferente, la qual non ſia nè oneſta, nè diſoneſta; a intender la quale fie bene premettere una diſtinzione. Io dico dunque, che altro è conſiderar l' azione in aſtratto, come quando uno conſidera il paſſeggiare ſenza por mente nè alla perſona, che paſ-

paſſeggia, nè al fine, nè al luogo, nè al tempo; ed altro è conſiderar l' azione nella perſona, che la fa, avendo riguardo a tutte le circoſtanze.

E primamente conſiderando l' azione in aſtratto par, che tutti s' accordino a dire, che poſſa ella eſſere indifferente, cioè nè oneſta, nè diſoneſta. In fatti chi dirà, che l' azione del paſſeggiare, ſpogliata d' ogni ſua circoſtanza, ſia oneſta? E nè meno però ſi dirà, che ſia diſoneſta. Percioccchè il paſſeggiare, ſe ſi ſpogli di tutte le ſue circoſtanze, niente ha, onde poſſa dirſi o conforme alle regole dell' oneſtà, o contrario; onde pare indifferente. Ma ſe poi ſi conſideri l' azione in chi la fa, ſecondo le circoſtanze tutte, è gran quiſtione, ſe indifferente eſſer poſſa. E quantunque i filoſofi poco di ciò abbiano ſcritto, ne hanno però trattato molto ſottilmente i Teologi Criſtiani, i quali ſeguendo i principj altiſſimi di quella loro divina filoſofia ſono ſtati tratti in contrarie opinioni. I più ſottili, parendo loro, che ogni azione riferita a Dio ſia oneſta, riferita ad altro diſoneſta, hanno ſtabilito con molto giudicio, niuna azione poter eſſere indifferente. Ma eſſi ſeguono i principi loro. Noi non aſpiriamo ora a quella tanta ſublimità.

Però ſeguendo le traccie, che Ariſtotele non da altro condotto, che dall' umana ragione, ci ha moſtrate, diremo poter beniſſimo alcuna azione eſſere indifferente. Il che proveremo in tal modo. Componendoſi la felicità di molte parti, delle vir-

tù, dei piaceri, dei comodi, e potendo farsi alcuna azione per fin di virtù, può anche farsene alcuna per fin di piacere e di comodo; come quando uno prende la medicina non per altro, che per riavere la sanità, il quale allora pensa al comodo, non alla virtù. Or tale azione non è nè onesta, nè disonesta; non onesta, poichè non è fatta per fine di onestà; nè disonesta pure; poichè chi dirà essere disonesta cosa il volere star sano? Dunque non essendo nè onesta, nè disonesta, sarà indifferente.

Qui chiederà alcuno, se sia pur da lodarsi colui, che prende la medicina per solo fine di sanità; parendo certo, che sia, poichè fa azion ragionevole. Non è egli ragionevol cosa il procurare la sanità? E se è da lodarsi, come diremo dunque, che egli non faccia azione onesta e virtuosa?

Risponde: Colui, che prende la medicina, fa cosa buona, et obbedisce alla ragione; ma nol fa per obbedirle, lo fa per star sano; e più tosto che alla ragione pensa a se stesso. Così fa cosa buona, ma non la fa onestamente, non facendola per fine di onestà. Laonde nè si oppone alla virtù, nè la segue. E quindi è, che egli non è nè da biasimarsi, nè da lodarsi; poichè si biasimano quelli, che fanno le azioni disoneste, e si lodano quelli, che fanno le oneste; et egli non fa nè l' uno, nè l' altro. Se già non volessimo estender la lode, come fanno i poeti, e gli oratori, a tutte le cose buone, anche a quelle, che non consistono in virtù; come sono

la

la bellezza, la ſanità, ed altre tali. Nel qual caſo noi loderemo l' azione di colui, che prende il medicamento, più toſto come buona, e conducente alla natural felicità, che come oneſta; e così ſi lodano ancora le ricchezze, la nobiltà, la grazia, e tutti gli altri beni, che ſon fuori della virtù.

Il fine della Parte Seconda.

PARTE TERZA

DELLE VIRTÙ MORALI IN PARTICOLARE.

CAP. I.

Della divisione delle virtù.

ESsendo la virtù generalmente un' abito di far le azioni virtuose, subito si vede, che potendo dividersi le azioni virtuose in più modi, potrà anche in più modi dividersi la virtù. E già le azioni virtuose sogliono per la maggior parte dividersi secondo i varj oggetti, intorno a cui versano, versando alcune intorno agli onori, et altre intorno alle ricchezze, et altre intorno a piaceri, et altre intorno ad altre cose. Perlocchè possono constituirsi molte virtù; essendo l' abito di far certe azioni una virtù, e l' abito di farne certe altre un' altra.

Che se il popolo dividendo a modo suo le virtù, non avesse prevenuto i filosofi, avrebbon questi forse potuto fare una divisione più esatta, e più comoda, e da piacere ai dialettici; i quali vorrebbono, che nel dividere niente mai si ommettesse di ciò, che dividesi; e si turbano, se l' una parte si confonda con l' altra; et hanno steso certe lor leggi. Ma quando i filosofi entrarono in queste cose, le trovarono già occupate dal popolo, il quale

avea

avea diviſe le virtù a ſenno ſuo, notandone molte, quelle ſingolarmente, che più riſplendevano, e diſtinguendole con certi nomi. La qual diviſione miracol ſarebbe, ſe foſſe ſtata, non dirò compiuta, e perfetta, ma coſtante appreſſo tutti, e ſempre la medeſima; perciocchè il popolo ſegue più toſto il caſo, che la ragione. Nè perciò i filoſofi credettero di doverla mutar gran fatto, o correggere; imperocchè ſarebbe biſognato ſconvolgere le popolari idee, e introdur nuovi nomi, e i già introdotti torcere dall' antica lor ſignificazione, con gran diſturbo degli oratori, e dei poeti, e di tutti quelli, che parlano alla moltitudine, ai quali, non che faſtidio e noja con queſta filoſofia, anzi comodo et ajuto recar voleaſi.

Seguiron dunque i filoſofi in dividendo le virtù più toſto i popolari inſtituti, che la ragion loro; nè molto curarono di ſodisfare ai dialettici. E quindi venne quella gran moltitudine, e varietà delle diviſioni, che eſſi propoſero; delle quali però non mai, ch' io ſappia, conteſero, qual foſſe eſatta, o non foſſe, ſapendo eſſi bene, niuna eſſerne tale. Poſidonio, che viſſe a' tempi del gran Pompeo, riduſſe le virtù a quattro ſole. Più aſſai ne avean numerato Cleante, e Criſippo. Panezio, meno antico di queſti due, ſeguì un altra diviſione. E queſti tutti furono Stoici. Ariſtotele non che dagli altri, diſcordò da ſe medeſimo, avendo diviſe le virtù nella rettorica ad un modo, e nella morale

le ad un' altro. Perciò è anche verisimile, che Teofrasto, che fu di quella scuola, seguisse certa altra division sua. Niente in questo luogo è più incostante di Cicerone, il qual pare talvolta esser contento di quelle quattro, prudenza, giustizia, fortezza, temperanza (che fu la divisione dell' antica Accademia) e talvolta, come queste nol contentassero, altre ne aggiunse, e non sempre le medesime. Tanto è vero, che poco riguardarono all' esattezza della divisione; purchè non troppo si discostassero dalla popolar consuetudine.

Nè era gran fatto necessario il fare altrimenti; imperocchè, purchè si conosca, quale azione sia virtuosa, e qual no, poco importa alla retta institution de' costumi il sapere, di qual maniera esser debbano le virtù divise, e a qual d' esse sia l'azione da riferirsi; intervenendo quasi sempre, che si conosca l' azione essere virtuosa prima, che si sappia di qual virtù. Già gli oratori, e i poeti, e quelli, che parlano al popolo, e commendano la virtù, o proponendola in altrui, o facendo sembiante di averla in lor medesimi, vana cosa sarebbe et inutile, anzi nociva ed importuna il voler distorli dagl' instituti popolari. Il perchè ben fecero i filosofi a seguir più tosto le divisioni utili, et imperfette del popolo, trattando di quelle virtù, che già il popolo conoscea, che rintracciarne delle perfette, et inutili.

Comunque ciò sia, seguendo noi ora Aristotele pro-

proporremo quelle ſteſſe undici virtù, che egli propoſe, o contengano eſſe una perfetta diviſione, o non la contengano. Certo che ſono molto illuſtri; e per eſſere ſtate particolarmente propoſte da sì grand' uomo, dovrebbono tenerſi per tali, quand' anche non foſſero.

CAP. II.

Delle diffinizioni delle virtù.

SIccome il popolo prevenne i filoſofi nel dividere le virtù, così pur gli prevenne nel determinarle, e circoſcriverle, aſſegnando a ciaſcuna certi limiti, e certo nome, onde poteſſer diſtinguerſi l'una dall' altra. Il che ſe aveſſe fatto con diligenza, e con coſtanza, avrebbe alleggerito i filoſofi d' un gran peſo; perchè il definire le virtù eſattamente, quando già foſſero ſtate con molta accuratezza circoſcritte, ſarebbe ſtata più facil coſa. Ma il popolo non ſuol' eſſere molto diligente nel circoſcrivere le ſue idee; anzi le confonde quaſi tutte, eſtendendole quando più, e quando meno, e avviluppandole, et intralciandole in più modi. E quindi è, che i nomi popolari, i quali tengon dietro alle idee, ſi confondono eſſi pure, e vanno per lo più errando quaſi incerti, e dubbioſi della loro ſignificazione. Il che ſi vede anche preſſo noi; che tutti hanno in bocca: valore, gentilezza, grazia, altez-

za

za d' animo, et altre parole tali, che pochi saprebbono definire distintamente.

E lo stesso dovette pure intervenire di quelle idee, che il popolo s' avea formato delle virtù, prima che i filosofanti ne disputassero, e dei nomi, che a quelle furono imposti. Il perchè gran briga presero poscia i filosofi, volendo ridurre a certe definizioni quelle popolari virtù, e distinguer ciascuna esattamente, segnando il genere, in cui tutte convenivano, e le differenze, per cui disconvenivano; così che ciascuna definizione abbracciasse tutto quello, che ciascun nome abbracciava, e non più. Il che tanto più doveva esser difficile, se, come spesse volte interviene, uno stesso nome avesse abbracciato virtù diverse; che allora sarebbe stato impossibile al filosofo comprendere tutta la significazion del nome in una sola definizione. Laonde non è da maravigliarsi, se alcuno talvolta ha definito una stessa virtù in maniere diverse, come Aristotele, che alcuna ne definisce nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un' altro; perchè egli forse non intese di definire una virtù sola, ma più tosto due, che avevano un solo nome.

Nè questo solo incomodo ebbero quegli antichi filosofi; bisognò ancora, che introducesser talvolta, quantunque meno il volessero, nuovi nomi; perchè sebbene seguiron più tosto le idee del popolo, e quelle per lo più distinsero coi nomi popolari; ad ogni modo ordinandole poscia, e disponendole con cer-

certa ragione, l' ordine ſteſſo gli fece accorti d' alcune virtù, che il popolo avea traſcurate, e che andavano ſenza nome; il che avveniva anche agli eſtremi; perchè avendo il popolo nominato alcuna virtù, gli ſono talvolta sfuggiti gli eſtremi, e non gli ha nominati; et anche talvolta l' uno ne ha nominato, e non l' altro. Per la qual coſa Ariſtotele ſteſſo, che cercò di eſſere tanto popolare, come s' avvenne a certe virtù, e a certi eſtremi, non potè eſſerlo, quanto volea.

Però ſe preſero gran briga i filoſofi a definir le virtù, molto maggiore ne prenderemmo noi, ſe voleſſimo eſaminar le loro definizioni, e cercar ſottilmente, ſe bene eſprimano quegli abiti, che il popolo avea contraſſegnati, e comprendano tutto quello, che ſotto quei nomi ſi comprendeva; perchè chi può ſaper giuſtamente le idee, che aveva il popolo di que' tempi, e la forza dei nomi loro, maſſimamente in tanta diverſità, e lontananza sì delle lingue, come dei coſtumi, e delle leggi? Oltre che ſarebbe anche da quiſtionar molte volte, ſe avendo un filoſofo dichiarata qualche virtù, abbia voluto definirla eſattamente, e ſecondo le regole dei dialettici, o ſolamente dichiararla. E certo Ariſtotele, il qual diceſi eſſere ſtato il primo ritrovatore di tali regole, in alcun luogo non ebbe gran cura di oſſervarle; e, come coſa ſua, le diſprezzò.

Il perchè molto comodamente faremo, e libereremo la filoſofia da una gran noja, ſe prendere-

mo le definizioni, che ci hanno lasciato gli antichi delle virtù, non come definizioni di cose certe e già stabilite, ma come spiegazioni di certi nomi imposti a piacere, a guisa che fanno i matematici. Perchè chi può vietarne di concepire con l' animo un' abito di fare le spese grandi, e nominar quest' abito magnificenza? E ciò posto se noi definiremo la magnificenza con dire, che sia un' abito di fare le grandi spese, non dovrà sopra tale definizione disputarsi niente più di quel, che si disputi tra i geometri sopra la definizione del circolo, o del triangolo. E così avverrà nelle definizioni di tutte l' altre virtù.

Seguendo dunque un tale instituto, e venendo a ciascuna delle virtù particolari, proporremo in primo luogo la definizione di essa, indi noteremo i suoi estremi, i quali però non vogliamo, che sieno esaminati troppo sottilmente, perciocchè i vizj non meritano tanto studio. Ciò fatto poco più altro aggiungeremo, giacchè nè altro si richiede ad un compendio, siccome è questo; et Aristotele stesso di molte virtù poco più ci ha lasciato; molti altri filosofi anche meno.

CAP.

CAP. III.

Della Fortezza.

LA fortezza è una virtù, per cui l' uomo incontra i pericoli, e soffre i mali della vita con grande animo. E dico, che incontra i pericoli con grande animo, quando gl' incontra, niente più temendogli di quello, che ragion vuole; e usate le cautele, che può usare e dee, non cura il restante. Dico poi, che soffre con grande animo i mali della vita, quando gli soffre, senza troppo attristarsene, e prendendo quel conforto, che può, dai beni, che gli rimangono, e massime dal piacere dell' onestà.

Questa diffinizione della fortezza non è guari diversa da quella, che fino dai tempi di Platone ci hanno lasciata quasi tutti i filosofi, proponendo, come materia di fortezza, tutte le cose, che vagliono a rattristarci, e far paura. Et io credo facilmente, che Aristotele non d' altra maniera intendesse quella virtù, che egli chiamò ἀνδρεία, gli altri hanno interpretato fortezza; e si direbbe forse meglio virilità.

Sebbene son di quegli, i quali credono, che Aristotele restringesse quella virtù sua ai pericoli della guerra; e certo volendo proporne esempi, sempre gli trasse dal valor militare. Ma forse ciò fece, perchè essendo materia della fortezza tutte le cose

terribili, egli volle trarre gli esempi dalle più illustri. Parmi poi, che Aristotele là, dove tratta di quella sua virtù, che chiama ἀνδρεία, abbia voluto, non già definirla, ma descriverla più tosto e commendarla; il che potrà ognuno facilmente intendere, leggendo quel capo. Non può dunque così di leggeri accertarsi, sotto qual definizione egli la comprendesse.

Gli estremi della fortezza, almeno inquanto risguarda i pericoli, sono l' audacia, e il timore. L' audacia è di colui, che troppo sprezza i pericoli, e non usa quelle cautele, che ragion vuole; il timore è di colui, che troppo se ne turba, e però gli sfugge, quando dovrebbe incontrarli. E' proprio del timido usar molto più cautele, che non bisogna; sebbene, dove il pericolo sia vicinissimo, tanto si turba, che non sa prender consiglio, nè può.

Sono alcuni abiti, i quali dal volgo si chiaman fortezza, e non sono: perciocchè nè quelli son forti, che si espongono ai pericoli per mercede, nè quelli, che il fanno solo per ira; poichè niuno di questi opera per fine di onestà, tolto il qual fine è tolta via la virtù. Nè quelli pure son forti, i quali si confidano tanto nella perizia, e robustezza loro, che non credono essere verun pericolo nell' incontro, perciocchè se si leva l' immaginazion del pericolo, levasi eziandio la materia della virtù. E questi tali son da temersi, ma non son forti.

CAP.

CAP. IV.

Della Temperanza.

LA temperanza è una virtù, per cui l' uomo ſi aſtiene moderatamente, cioè, quanto ragion vuole, dai piaceri; nè dico da tutti i piaceri, ma da quelli, che conſiſtono nel mangiare, e nel bere; e da quelli, che appartengono al ſentimento del tatto. Perciocchè colui, che uſa moderatamente, e ſol quanto gli ſi conviene, del piacer della muſica, benchè faccia azion buona, e virtuoſa, e lodevole, non però temperante ſi chiama; nè intemperante ſi direbbe, quando ne uſaſſe ſoverchiamente. E ſimilmente colui, che ſi dà al piacere della caccia, o del ballo, o dell' armeggiare, o d' altra tal' opera; il quale nè temperante nè intemperante ſi chiama; ma è da diſtinguerſi con altro nome.

Gli eſtremi della temperanza diconſi eſſere l' intemperanza, e l' inſenſibilità. L' intemperanza trae all' eccesſo, et è di colui, che va dietro a piaceri ſoverchiamente. L' inſenſibilità poi ſarebbe di uno, il qual non aveſſe il guſto nè del mangiar, nè del bere, e non ſentiſſe le luſinghe del tatto, e queſto eſtremo è più toſto difetto di natura, che ſcoſtumatezza, et è tuttavia rariſſimo, e forſe anche impoſſibile. Chi dunque foſſe inſenſibile o ſtupido, non avrebbe colpa, ma nè pure virtù.

Fin-

Finquì abbiamo detto della fortezza, e della temperanza, le quali due virtù pare, che principalmente ſieno dirette a compor l' uomo, e formarlo bene in lui ſteſſo. Le altre virtù pajon più toſto dirette a formar l' uomo, e ben comporlo verſo gli altri; tra le quali la giuſtizia ſuole aver primo luogo; ma perciocchè di eſſa dovremo trattare un poco più largamente, la rimetteremo all' ultimo; e così parimente fece Ariſtotele. Ora diremo dunque della liberalità.

CAP. V.

Della Liberalità.

LA liberalità è una virtù, per cui l' uomo dona del ſuo ad altri moderatamente, ſecondo la retta ragione. Onde ſi vede ſubito, la materia di queſta virtù eſſere tutto ciò, che dandoſi ad uno può chiamarſi dono, come il danaro, la roba, e tutti i beni, che vengono in commercio. Però colui, che fa ottenere la dignità ad un' altro, o gli è corteſe di un titolo, o moſtra la via al paſſaggiero, ſi chiama egli bensì gentile, e benefico, ma non donatore, nè liberale.

Cade nell' eſtremo della liberalità per eccesſo colui, che dona oltre il convenevole, e per difetto colui, che dona meno del convenevole. Il primo di queſti eſtremi ſuol chiamarſi per un certo uſo prodiga-

digalità; sebben prodigo il più delle volte si dice anche colui, che dissipa le sue facoltà, eziandio che nulla doni ad altrui; potendo dissiparle o nella crapola, o nel gioco, o in altra guisa. L' altro estremo si chiama da molti avarizia, e forse meglio da Aristotele ἀνελευθερία. E certo l' avaro cade in questo estremo; ma non pertanto può uno cadere in questo estremo, e tuttavia non dirsi avaro; come farebbe uno, il quale essendo strettissimo nei donativi, fosse larghissimo nelle spese, e consumasse tutto il suo in passatempi; il quale non si direbbe avaro; e tuttavia mancherebbe alla liberalità, lasciando di donare, quanto conviene.

Può dunque chi è prodigo non eccedere nella liberalità; e chi manca di liberalità non è sempre avaro. Onde apparisce, ciò che vedrassi anche altrove, quanta confusion sia ne' nomi popolari: e quanto bisogno abbiano di studiar bene la natura delle virtù tutti quelli, che debbono parlarne al popolo, per non confonder le cose, essendo i nomi così confusi. Ma noi lascieremo, che altri proveggano al bisogno, facendo un trattato particolare di ciascuna virtù; e intanto tornando al proposito diremo brevemente della magnificenza.

CAP.

CAP. VI.

Della Magnificenza.

LA magnificenza è una virtù, per cui l' uomo fa le ſpeſe grandi moderatamente, cioè quando e come conviene. Perchè nelle nozze ſi vuol fare ſpeſa maggiore, che nella cena ordinaria; e nelle gioſtre, e negli altri ſpettacoli pubblici ſta bene il far pompa, e ſpendere largamente. Ben' è vero, che non dovendo le ſpeſe eccedere la facoltà di chi le fa, poichè ſe eccedeſſero, non ſarebbono convenienti, quindi ſegue, che nè i poveri, nè le perſone mezzanamente comode poſſano avere magnificenza; imperocchè o non fanno le ſpeſe grandi, ciò che alla magnificenza richiedeſi, o ſe le fanno, non ſono convenienti, il che ripugna alla virtù. Nè queſto dee recar maraviglia; ſapendoſi che non tutte le virtù ſon di tutti. Ha anche di quegli, che per mancanza d' averi non poſſon' eſſere liberali. Gli eſtremi della magnificenza aſſai ſi poſſono intendere per le coſe dette.

CAP.

CAP. VII.

Della Magnanimità.

LA magnanimità è una virtù, per cui l' uomo ſtudia di conſeguire i primi onori moderatamente, cioè ſecondo che vuol ragione; onde gl' incontri magnifici, i poſti elevati, i gran titoli ſono materia, intorno a cui verſa il magnanimo; il quale biſogna bene, che ſtudj di meritargli, onde poſſa credere, che a lui ſi convengano; poichè ſe ciò non credeſſe, gli eſigerebbe contra ragione; e in queſto ſarebbe eccesſo, e non virtù. E quindi è, che il magnanimo tra tutte le virtuoſe azioni imprende ſempre le più coſpicue, e quelle, a cui debbonſi i primi onori; e però ſi dice, che la magnanimità rende grandi tutte le altre virtù.

Gli eſtremi della magnanimità conſiſtono o nel volere i primi onori, quando non convengono, il che ſi chiama ſuperbia; o nel non curarli, qualor converrebbono, il che non ſaprei, come nominare in noſtra lingua. Ariſtotele ſi ſervì del nome μικροψυχία, che vuol dire piccolezza d' animo.

Sono ſtati alcuni, i quali hanno biaſimato queſta Ariſtotelica magnanimità, nè l' hanno voluta porre nel numero delle virtù; parendo loro, che ella ſi opponga alla Criſtiana umiltà, la qual virtù fa, che l' uomo sfugga tutti gli onori, e ſtimi di

non meritargli; e va tanto innanzi, ſecondo gli aſcetici, che per eſſa l' uomo viene a credere di eſſer peggiore di tutti, quantunque ſia di bontà ſingolariſſimo. Io ho propoſto di non volere per conto alcuno in queſto compendio entrare nella filoſofia ſanta de' Criſtiani. Forſe che in altro luogo moſtrerò, quanto lume abbia eſſa recato alla naturale filoſofia, e quanto l' abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata. Ora però a dileguare il propoſto dubbio dirò ſolamente, che il Criſtiano umile non può voler fuggire gli onori, ſe non quanto ragion chiede; e quando ragione il voglia, dovrà riceverli, et acchetarviſi. E ſe egli ſarà coſtituito in alto grado, per eſempio in dignità regia, dovrà conoſcere, che a lui ſi debbono gli onori reali, e gli vorrà; e ſaprà eſſer' umile anche in mezzo a queſti onori; il che è grado ſommo di umiltà. Par dunque, che il Criſtiano umile non ſi opponga al magnanimo di Ariſtotele, potendo egli pure e meritar gli onori grandiſſimi, e conoſcere, che gli ſi debbono, come il magnanimo, e volergli. E queſta fu pur l' opinione del famoſo de Aguirre, che ſeppe tanto innanzi in filoſofia; e così pur credette S. Tommaſo, il qual pare, che abbia avanzato in ſapere tutti gli altri. E ſe noi aſcolteremo il Rodriguez, maeſtro grandiſſimo fra gli aſcetici, noi troveremo la Criſtiana umiltà non opporſi in modo alcuno alla magnanimità d' Ariſtotele, anzi eſſerne il fondamento precipuo; nè poter' eſſere veramente ma-

magnanimo, se non l' umile Cristiano. Ma di questo abbastanza.

CAP. VIII.

Della Modestia.

HA una virtù, che Aristotele stesso non seppe, come chiamare; et è desiderio di certi piccoli onori, che alcuni hanno chamato modestia; io direi più volontieri decenza; nè questo nome pure mi soddisfarebbe. Ma qual che il nome ne sia, è una virtù, per cui l' uomo cerca e vuole gli onori piccoli secondo retta ragione. Però materia di tal virtù sono le salutazioni, i primi posti nelle private compagnie, et altre tali convenienze. Nè questa virtù dovrà scompagnarsi dall' umiltà Cristiana, non scompagnandosene la magnanimità.

Colui, che eccede volendo queste minute convenienze più che non bisogna, può chiamarsi ambizioso; colui che manca, volendone meno di quel che dovrebbe, non saprei come chiamarlo, ma il vizio è raro, e perciò forse non ha nome. L' ambizione è più comune, et è vizio tanto grande, e tanto fastidioso, che a petto di esso può l' altro estremo parer virtù. E certo chi rifiuta i piccoli onori, che manifestissimamente gli si convengono, fa male; ma molto più turba la compagnia chi gli esige con sommo rigore, e ne è tanto geloso, che per

ogni piccola mancanza ſi cruccia, e fa le querele grandiſſime.

Io non ſo, ſe a queſta virtù poteſſe ridurſi quella cura, che molti hanno, maſſimamente nobili, dell' onore; imperocchè volendo eglino eſſer tenuti in certo modo oneſti, e conſiſtendo in ciò quell' onore, che cercano, par bene, che ſi contentino di piccola coſa; poichè il meno onore, che poſſa farſi ad uno, ſi è quello di crederlo oneſto; e quindi è, che generalmente è dovuto a tutti, qualor non ſi provi con forte argomento il contrario.

Nè perchè io dica, eſſer piccolo queſto onore, voglio perciò inferire, che non ſe ne debba tener conto; perchè ſiccome il ſaper gli elementi d' una ſcienza è coſa piccola, ma è però neceſſariſſima, nè è da tralaſciare; così l' aver buon nome, quantunque ſia piccolo onore, è però neceſſario al viver civile, nè dee traſcurarſi; anzi deeſi procurar di averlo più che gli onori grandiſſimi, che ſono men neceſſarj.

E s' egli è pur vero, che lo ſtudio dell' onore riducaſi a quella virtù, di cui ora trattiamo, biſognerà dire, che tutta la ſcienza cavalleresca altro non ſia, che un particolar trattato di tal virtù. La quale ſcienza perciocchè alcuni negano, che poſſa eſſervi, mentre altri la inſegnano diffuſamente, non ſarà fuor di propoſito accennar quì il meglio, ch' io poſſo, e in poche parole le parti di eſſa, acciocchè quelli, che hanno agio, eſaminandole tutte partita-

titamente, poſſano formarne un più ſicuro giudizio.

Stabiliſce dunque la ſcienza cavallereſca, ſecondo che inſegnano i più eccellenti maeſtri, queſte tre coſe: prima, che l' uom nobile dee conſervar' intero l' onor ſuo; indi, che queſto onore per l' ingiuria ſi perde, o ſi ſminuiſce; e in ultimo luogo, che per la ſoddisfazione ſi reſtituiſce, e non altrimenti. Poſte le quali coſe ne viene per giuſta conſeguenza, che l' uom nobile, qualor riceve ingiuria, debba eſigerne ſoddisfazione; e perchè l' eſigerla è in certo modo riſentirſi, perciò debba l' uom nobile riſentirſi tutte le volte, che riceve ingiuria.

Chi dunque voleſſe entrare a ſpiegar tutta la ſcienza a parte a parte, dovrebbe in primo luogo dimoſtrare, quanto, e come, e fino a qual ſegno debba l' uom nobile pregiar l' onore, e averlo caro. Nel che temo, che alcuni traſcorrano all' eceſſo, anteponendolo, non che alla vita, alla ſalute ancor della patria, e dei figliuoli, e dei parenti, e degli amici. Nè io ſo, perchè un nobile eſſendo fuori del ſuo paeſe, e ſconoſciuto, non poteſſe ſaviamente, e con virtù ſoſtener la vergogna di eſſere tenuto un ladro, qualor faceſſe meſtieri a conſervar la vita del fratello, o dell' amico poſponendo così l' onore all' amicizia.

Sarebbe in ſecondo luogo da dichiarare, quando l' ingiuria levi l' onore, e quando no; perchè ſebbene in queſta cavallereſca ſcienza non ſuol chiamarſi

marſi ingiuria ſe non quell' offeſa, che leva l' onore, ad ogni modo ſon certe offeſe, che, quanto è in loro, potrebbon levarlo, e però ingiurie ſi chiamano; ma le circoſtanze fanno, che nol levino. Perchè ſe quello, che dice, o moſtra di voler dire l' ingiuriatore, è manifeſtamente falſo, non leva l' onore, perciocchè niuno gliel crede; et anche l' ira toglie fede alle parole; le quali non biſogna eſaminare tanto ſottilmente, nè miſurare ogni ſillaba, avendo paura di ogni equivoco, e volendone ſubito le dichiarazioni; perchè moſtra di aver l' onor ſuo aſſai male ſtabilito chi teme di perderlo per così poco. Nè dico io già, che l' ingiuria non levi mai l' onore, che talvolta lo leva; dico ſolo, che ciò non avvien così ſpeſſo, come alcuni ſi credono, e per queſto appunto ſarebbon le ingiurie da diſtinguerſi.

Sarebbe poi in ultimo da dichiarare, quali ſoddisfazioni ſieno quelle, che vagliono a reſtituir l' onore perdutoſi per l' ingiuria. E quelle certo ſono valevoliſſime, che ſi ottengono per giudicio pubblico; le altre dovrebbono diligentemente eſaminarſi. Perchè la ſoddisfazione, dovendo reſtituir l' onore, dee far credere agli uomini il contrario di quello, che loro avea fatto creder l' ingiuria; il che è difficile a conſeguirſi per dichiarazioni, e proteſte, che faccia colui, che ingiuriò; il quale ſe perſuaſe altrui con l' ingiuria, poco perſuaderà col diſdirſi, ſapendoſi, che queſto ſi fa il più delle volte per uſcir

di

di briga, non per altro. E gli uomini in queſti affari ſono diſpoſti ſempre a credere il peggio, valendo appreſſo loro aſſai più, che le ſcritture, la pratica, che s' ha del mondo. Ma mio intendimento non è ora di fare un trattato di cavalleria; baſtimi averne deſcritta, o più toſto abbozzata, e delineata la forma.

CAP. IX.

Della Manſuetudine.

LA manſuetudine, che dai latini ſi chiama ancor lenità, è una virtù, per cui l' uomo trattien l' ira per modo, che ſi ſtia dentro i termini del convenevole. Onde facilmente ſi vede, che colui, il qual mai non ſi adiraſſe, eziandio che l' adirarſi talvolta gli ſteſſe bene, non ſarebbe manſueto; anzi peccherebbe contra la manſuetudine, e incorrerebbe in un' eſtremo, che potrebbe chiamarſi lentezza, non avendo altro nome, ch' io ſappia. Così lento, non manſueto diremo un padre, che ſeguendo l' ira modetatamente, emendar potrebbe il figliuolo, e nol fa. L' altro eſtremo, che conſiſte nell' adirarſi oltre il convenevole, può dirſi ira vizioſa, o ſmodata. E queſto vizio è il più frequente, et è maſſimamente dei grandi, e dei potenti.

CAP.

CAP. X.

Della Verità.

IL commendare, e lodar ſe ſteſſo, eſponendo le proprie virtù, ove ſi faccia ſecondo ragione, mezzanamente, e con bel modo, metteſi a luogo d' una virtù, la quale Ariſtotele chiamò ἀλήθεια, però gli altri la dicono verità; forſe perchè il lodar ſe ſteſſo non può mai eſſere azion virtuoſa, ove la lode non ſia vera.

E quindi è che il lodar ſe ſteſſo, e le azioni ſue conviene maſſimamente al virtuoſo, il qual però non dee farlo, ſe non che rade volte, e ſol quando vi è aſtretto da neceſſità; di che abbiamo molti eſempi in Cicerone, che ad alcuni pajono anche troppi. E Virgilio, il qual propoſe il ſuo Enea, come uomo virtuoſiſſimo, pur gli fè dire

Sum pius Æneas, raptos qui ex hoſte penates
Claſſe veho mecum, fama ſuper æthera notus

imperocchè avea biſogno di commendar ſe ſteſſo per avere ajuto dalla Dea.

Nè anche ſi diſdice ad uomo ſemplice lodar ſe ſteſſo qualche volta, facendol maſſime ſenza pompa di parole, e quaſi non s' accorgendo di farlo; perciocchè la ſemplicità leva il ſoſpetto dell' ambizione. Però ben fece Virgilio, ponendo in bocca a Dafni que' verſi

Da-

Daphnis ego in ſilvis hinc uſque ad ſidera notus
Formoſi pecoris cuſtos, formoſior ipſe

i quali ad uomo accorto ſi diſdirebbono; in un giovinetto ſemplice, e ſincero, come quello era, hanno grazia.

Gli eſtremi di queſta virtù facilmente ſi intendono; perchè certo è da biaſimarſi molto colui, che loda ſe ſteſſo oltre il convenevole; nè è gran fatto da lodarſi chi potendo, e dovendo ſecondo ragione dir le ſue lodi, teme di farlo; et è però men male peccare in queſto ſecondo modo, che nel primo.

CAP. XI.

Della Gentilezza.

E' Anche un' altra virtù lodare, et approvare i detti, e le azioni altrui, purchè ſi faccia a buon fine, e convenientemente, e ſecondo ragione. La qual virtù ſe noi chiameremo gentilezza, non credo, che molto ci allontaneremo dal parlar popolare.

Un eſtremo di queſta virtù conſiſte nel lodar troppo, e quando, e come, e per quel fine, che non conviene. Nel che mancano gli adulatori, che per fin di guadagno, o per renderſi aggradevoli, lodano eziandio le coſe, che ſon da biaſimarſi. E cadono in queſto eſtremo ancor quelli, i quali lodano le qualità buone, che ha un vizioſo, conoſcen-

do per altro, che quella lode nutre, e fomenta la malvagità; come colui, che parlando con l' omicida, si estende a lodarne, et esaltarne l' accortezza, l' ingegno, l' ardire, nulla riprendendo l' omicidio stesso; poichè l' omicida contento di quelle lodi meno pensa ad emendarsi; e questi peccano nella gentilezza, perchè lodano quando, e come non conviene. E similmente fanno quelli, che udendo alcuna malvagità, o vedendola, non la voglion riprendere, quantunque possano, e si tacciono; i quali non vogliono dispiacere ai cattivi, nè credono di peccare, perchè peccan tacendo. Nè io so, se più nuocciano al buon costume questi cortesi, che non disapprovano mai niuna cosa; o quei fastidiosi, che le disapprovano tutte.

L' altro estremo della gentilezza è di quelli, che nell' altrui lode sono più scarsi di quel che conviene; nel che cadono facilmente gl' invidiosi, e i superbi; e questi sono veramente più odiati, che gli adulatori; ma non forse più malvagi. Laonde sarebbe da studiarsi grandemente la gentilezza; perchè sebbene questa virtù è poco celebrata dagli uomini, è però assai gradita, e l' un degli estremi è molto odiato, l' altro è molto degno di essere.

CAP.

CAP. XII.

Della Piacevolezza.

NOi chiameremo piacevolezza quella virtù, che Ariſtotele chiamò εὐτραπελία, e conſiſte nel rallegrare e tenere in feſta le compagnie con ragionamenti grazioſi, e leggiadri motti; il che facendoſi moderatamente, e ſecondo che alle perſone conviene, et al luogo, et al tempo, e alle circoſtanze tutte, contiene virtù morale.

Che ſe uno eccede in ciò, trae in un vizio, che potremo dire buffoneria; come quelli, che per far ridere uſano motti oſceni, et avviliſcon ſe ſteſſi, e raccontano coſe ſporche, e laide; il qual coſtume è maſſimamente dei comici, e dei poeti italiani, tra quali non è mancato chi faccia la laudazione dell' orinale. E ſimilmente ſono colpevoli tutti quelli, che ſcherzano con poca riverenza della religione, e delle coſe ſacre.

L' altro eſtremo della piacevolezza è di quelli, che nell' uſo delle facezie ſono più ſcarſi, che non conviene. E in alcuni veramente è da riprendere una certa rozzezza d' animo, che emendar potrebbono, e non vogliono; i più però, anzi che vizio di coſtume, hanno difetto di natura, ricercandoſi un certo ingegno a ritrovar le facezie accomodate al tempo, e all' occaſione; il qual' ingegno ove man-

chi, nulla ſerve la volontà. Però ſiccome la magnificenza non è ſe non dei ricchi, così la piacevolezza non è ſe non degl' ingegnoſi. E perciò ſiccome mal farebbe il povero a voler uſare la magnificenza, così mal farebbe colui, che voleſſe uſare la piacevolezza, non eſſendovi da natura diſpoſto.

CAP. XIII.

Della Giuſtizia.

LA giuſtizia è una virtù, per cui l' uomo è diſpoſto di dare altrui prontamente quello, che gli ſi dee. E però giuſtizia in primo luogo ſi chiama quell' abito, che uno ha di fare generalmente le coſe oneſte; perchè il farle è un' obbedire alle leggi, e preſtare alla ſovrana et immutabile autorità dell' oneſto quella ſommiſſione, che per noi le ſi dee; di che nulla è più giuſto. E queſta giuſtizia legale vien detta, e non è una particolar virtù abbracciandole generalmente tutte.

La giuſtizia poi, che può dirſi virtù particolare, e di cui ora trattiamo, ſi è quella, per cui l' uomo è diſpoſto di dare all' altr' uomo quello, che gli ſi dee. E perchè quello, che gli ſi dee, può dovergliſi principalmente in due maniere, o perchè l' abbia meritato, o perchè ſiaſi così per certo ragionevol cambio convenuto; quindi naſcono due maniere di giuſtizia. La diſtributiva, per cui ſi aſſe-

ſegnano i premj e le pene ſecondo il merito; e la commutativa, per cui ſi cambiano i beni, non ſecondo il merito di ciaſcuno, ma ſecondo il convenuto. Perchè ſe il compratore sborſa il prezzo della roba comprata al mercatante, egli non riguarda il merito del mercatante, ma l' obbligo della convenzione. All' incontrario il principe, che puniſce il reo, riguarda il merito di lui, non alcuna particolar convenzione, che con eſſo abbia.

Suol dirſi, che la giuſtizia diſtributiva va dietro a una certa proporzione, e la commutativa va dietro all' egualità. Noi ſpiegheremo brevemente queſto detto, il qual contiene il fondamento e la ſomma dell' una, e dell' altra giuſtizia.

La giuſtizia diſtributiva dunque va dietro a una certa proporzione, inquanto che diſtribuendoſi i premj e le pene ſecondo il merito, biſogna, che qual' è la proporzione, che paſſa tra il merito d' uno, e il merito di un' altro, tal ſia quella, che paſſa tra il premio o la pena, che ſi dà all' uno, e il premio o la pena, che vuol darſi all' altro. Levandoſi via queſta proporzione levaſi via la giuſtizia diſtributiva.

E quindi ſi vede, che in due maniere può mancarſi alla giuſtizia diſtributiva, o dando più di quello, che la ſuddetta proporzione richiede, o dando meno; e queſti ſono gli eſtremi d' eſſa giuſtizia, benchè ne' premj il dar più di quello che la proporzione richiede, e nelle pene il dar meno, non è ſempre

pre atto vizioso, quatunque sia sempre fuori del giusto. Perciocchè l' uomo non è obbligato a esercitar giustizia ad ogni tempo; e fa bene talvolta a esercitar più tosto qualch' altra virtù; come colui, che castiga meno del giusto, e in questo adopra clemenza; e colui, che premia oltre il merito, e in questo adopra liberalità.

La giustizia commutativa poi va dietro all' egualità, inquanto che cambiandosi per essa i beni, non è giusto il cambio, se non è eguale, e se l' uno non dà tanto all' altro, quanto ne riceve. E benchè nelle occorrenze della vita sogliano cambiarsi certi beni, che per se stessi non hanno proporzione alcuna, nè egualità (perchè si cambiano indistintamente e vesti, e pitture, e case, e poderi, e diritti, e dominj, ed altre cose tali) questi tuttavia si rendono eguali per rispetto del danaro, che è come una misura comune; perchè se la pittura a giudicio degli uomini val tanto, quanto il podere, si dice, che la pittura, e il podere sono eguali. E quand' anche danari non fossero, come una volta non furono, potrebbon però dirsi eguali quei beni, che egualmente conducono alla felicità. Imperocchè se tutte le azioni umane alla felicità son dirette; nè altro si cerca dagli uomini, nè si vuole, se non la felicità sola; che fanno essi dunque nelle lor compre, e nelle lor vendite, e nè i lor mutui, e in tutti i loro contratti, se non che trafficare quando una parte, e quando un' altra delle loro felicità?

tà? Nel qual traffico per questo ancora ricercasi l' uguaglianza, avendo tutti gli uomini per natura loro alla felicità egual diritto.

Intanto per le cose dette si vede, poter uno mancare in due modi alla giustizia commutativa, o dando più di quello, che l' uguaglianza richiede, o dando meno; benchè chi dà più, non commette colpa, ma è in errore; colui, che dà meno, offende la giustizia, et opera disonestamente. E di qui può conoscersi, quali sieno gli estremi della giustizia commutativa.

Nè Aristotele si allontanò guari da questo nostro discorso, avendo insegnato, che la giustizia commutativa è posta tra il far danno, et il riceverne; alla qual sentenza procedeva in questo modo. Facendosi alcuna commutazione tra due persone, non può ella dirsi del tutto giusta, se non è tale rispetto ad amendue le persone, che la fanno; ora se l' una persona fa danno all' altra, la commutazione è ingiusta rispetto ad essa, se riceve danno dall' altra, è ingiusta rispetto all' altra; non può dunque la commutazione dirsi del tutto giusta, se il commutante o reca danno, o ne riceve, onde pare, che la giustizia commutativa debba esser posta tra queste due cose.

Per tutto quello, che è finquì detto tanto della giustizia distributiva, quanto della commutativa, assai si conosce non avere i Pittagorici compiutamente inteso la natura di questa virtù, allorchè insegnarono

rono non essere generalmente la giustizia, se non che τὸ ἀντιπεπονθὸς, cioè il contraccambio, che alcuni hanno chiamato talione, e volevano con ciò dire, che ognuno debba ricevere tal cosa appunto, quale altrui diede, e in ciò sia posta tutta la giustizia. Nel che per verità si ingannarono; perchè sebbene può aver luogo qualche volta, che se uno rompe il braccio ad un' altro, giustizia sia, che a lui similmente si rompa il braccio; e se uno dà cento scudi, a lui parimente cento scudi si dieno; tuttavolta non è sempre così. Perchè come può darsi tal contraccambio ad uno, il quale con suo pericolo abbia conservata la patria? E pure giustizia vuole, che sia premiato. Et a colui, che merita premio per qualche scienza con lungo studio acquistata, si rende non già un' altra scienza, come richiederebbesi al contraccambio, ma bensì ricchezze et onori. Oltre di che ognun vede, che se il nobile, e il cittadino constituito in maestratura, percuote il plebeo, non dee essere dal plebeo ripercosso all' istesso modo; facendo la disuguaglianza delle persone, che in egual percossa sieno le offese disuguali. Onde appariſce, che introducendo i Pittagorici il contraccambio, levavano l' uguaglianza.

Vegniamo ora a certe convenzioni, le quali perciocchè inducono obbligo, pajono contenere giustizia commutativa; nè però giustizia commutativa propriamente hanno in loro, nè egualità, anzi nè giustizia pure in niun modo; nel che se io m' in-

gan-

ganni, vedranno altri. E certamente nelle donazioni, che ſi fanno tra gli uomini, e ſi pongon nel numero de' contratti, non par che ſia egualità nè giuſtizia niuna; perciocchè colui, che dona, dà al compagno ſenza volere ricever nulla; nè può dirſi, che dia ad altrui quello, che gli ſi dee; anzi dà quello, che non gli ſi dee, e per queſto dona; et è liberale, non giuſto. Par dunque che la donazione, benchè fra i contratti abbia luogo, non contenga però giuſtizia veruna, nè poſſa contenerla.

Ma ſono ancora altre convenzioni, nelle quali non è, nè può eſſere egualità, nè giuſtizia per riſpetto della materia, di cui ſi conviene; perciocchè uno talvolta trae in contratto certi beni così alti e magnifici, che non hanno prezzo, che gli eguagli; come il medico, che reca la ſanità all' infermo, convenutoſi di certa ſomma; e il maeſtro ſimilmente, che inſegna la ſcienza allo ſcolare; perchè la ſanità, e la ſcienza ſi ſtimano dagli uomini maggiori di ogni prezzo, forſe perchè ſi crede condur quelle all' umana felicità più che qualunque ſomma di danaro. Ora queſte convenzioni, quantunque giuſte a qualche modo dir ſi poſſano, e inducano obbligazione in chi le fa, non contengon però vera e propria giuſtizia commutativa, non contenendo uguaglianza. Che ſe l' infermo dee pure al medico la ſomma, onde s' è convenuto, e lo ſcolare al maeſtro; ciò viene perchè così s' è convenuto, e vuol mantenerſi la fede data; non perchè nella conven-

zione contengasi permutazione, o cambio giusto veruno.

Alcuni però, per ridurre queste tali convenzioni all' uguaglianza, le torcono con interpretazione per tal modo, che convenendosi il medico di risanar l' infermo per certa somma, e il maestro di addottrinar lo scolare, non si conviene propriamente nè della sanità, nè della dottrina; ma sol si pone in contratto quella material fatica, che fanno il medico, et il maestro a procurar quegli la sanità dell' infermo, e questi l' ammaestramento dello scolare. Così levando dalla materia del contratto la sanità, e la dottrina, che si stimano maggiori di ogni prezzo, e lasciandovi la sola material fatica o del medico, o del maestro, pretendono ridur le parti a egualità, potendo essere a tal fatica prezzo eguale. Comunque siasi, par certo, che la giustizia commutativa propriamente non abbia luogo, qualor vogliansi porre in contratto certi beni superiori ad ogni prezzo. Il perchè bene e saviamente hanno disposto le leggi di molti popoli, che non si mettano a vendita i maestrati, nè le cose sante e consacrate dalla religione.

Siccome poi ha dei beni, che per valer troppo non posson venire in commutazione eguale e giusta; così ha delle persone, che non posson far commutazione alcuna, non avendo che commutare; nè è per questo, che non si facciano convenzioni anche con loro, alle quali star si dee più tosto per una cer-

certa fedeltà naturale, e costanza d' animo, che per giustizia. E di questa maniera sono gli schiavi, che non essendo padroni nè nell' opera, nè dei corpi loro, non che della roba, non hanno che commutare. E però se pongon fatica, e si adoprano ne' comodi de' lor Signori, non possono per questo prendere mercede alcuna; e se il padrone, o alcun' altro convien con loro, e osserva il convenuto, non è in questo vera e propria giustizia commutativa, ma è un' altra virtù. E lo stesso similmente vuol dirsi dei figliuoli, che son del padre; e della moglie, che è del marito, i quali non possono commutar nulla, se già non avessero beni proprj; il che può variare secondo la varietà delle leggi.

Si fa una quistione, se l' uomo possa essere ingiusto verso se stesso, e par di nò; perchè se quello, che riceve ingiuria, è contento riceverla, non è più ingiuria, secondo il detto: *volenti non fit injuria*; ora se l' uomo fa ingiuria a se stesso, la riceve anche egli stesso, et è contento riceverla, perchè se non fosse contento, non la farebbe; dunque non è più ingiuria; dunque non può l' uomo fare ingiuria a se stesso; dunque non può essere ingiusto verso se stesso. Ben' è vero, che se uno uccide se stesso, quantunque non faccia ingiuria a se, par tuttavia, che la faccia ai parenti, et agli amici, e massimamente alla patria; perchè niuno è mai tanto suo, che non sia in qualche modo ancor degli altri, i quali possono volere, e vogliono, che esso si

conservi al ben comune; e però fa ingiuria a loro, privandogli di un bene, che possono pretendere, e pretendono.

Finquì abbiamo detto di tutte le undici virtù, che furono da Aristotele annoverate; delle quali se alcuno non sarà contento, e vorrà aggiungerne delle altre, non molto con lui contrasteremo; nè faremo quello, che fanno cert' uni, i quali, come avessero obbligo di sostenere, che le virtù tutte in queste undici debbano contenersi, si studiano con ogni sforzo di ridurre ogni abito virtuoso, qual ch' egli siasi, ad una di esse; facendo perciò bene spesso violenza alle definizioni, e interpretandole, e torcendole stranamente, di che nascon litigi senza fine. Noi però lascieremo ad altri questa fatica, nè molto ci cureremo di ridurre alle undici virtù sopraddette o la clemenza, o la fedeltà, o la religione, o la gratitudine, o la cortesia, o altra virtù non nominata, contenti essendo, che oltre le virtù annoverate da Aristotele altre esser ne possano. E certo egli par bene, che siccome ha una virtù, che versa intorno alle spese, e chiamasi magnificenza; così potrebbe notarsene un' altra, che versasse intorno alle fatiche, et un' altra, che versasse intorno agli studj, et un' altra, che versasse intorno alle visite et ai passeggi, essendo tutte queste cose capaci di mediocrità così, come sono di eccesso, e di difetto. E se tra le virtù morali si pon l' abito di usar facezie, e di tener graziosi ragionamenti,

per-

perchè non potrà quello anche porviſi di uſar detti gravi atti a inſpirar virtù, e di fare racconti oneſti, e di comporre eſortazioni? Ma lunga e difficile impreſa ſarebbe numerar tutte le maniere della virtù; chi però ne avrà ben inteſo molte, potrà intendere facilmente ancor le altre, ſenza aver biſogno di affaticarſi per ridurle tutte a quelle undici.

CAP. XIV.

Se avendoſi una virtù s' abbiano tutte.

ARiſtotele inſegnò, che avendoſi una virtù in grado eccellentiſſimo ſi hanno tutte. Li Stoici confermaron lo ſteſſo, levando via quelle parole: in grado eccellentiſſimo, le quali parvero loro inutili, non eſſendo virtù al parer loro ſe non quella appunto, che è giunta ad un tal grado. Prima di dimoſtrare l' opinion d' Ariſtotele piacemi premetter due coſe.

La prima è, che ogni virtù naſce dall' amor dell' oneſto, e per amor dell' oneſto ſi pone in opera, e ſi eſercita; e non può eſſer, nè dirſi grandiſſima, ſe l' amor dell' oneſto, onde naſce, e per cui ſi eſercita, non è grandiſſimo. Per la qual coſa colui, che ha una grandiſſima virtù, avrà eziandio un grandiſſimo amore dell' oneſtà.

La ſeconda ſi è, che quanto maggior' amore ſentirà l' uomo in ſe dell' oneſto, tanto maggior pron-

prontezza avrà egli a tutte le azioni virtuose, eziandio a quelle, alle quali sarà meno avvezzo, supplendo in lui alla forza dell' uso la grandezza dell' amore; avrà dunque prontezza grandissima a qualunque azion virtuosa colui, in cui l' amor dell' onesto sarà grandissimo.

Ciò posto argomenteremo a questo modo. Chi ha una virtù in grado eccellentissimo non può non avere, come testè abbiamo detto, un' amor grandissimo dell' onesto; e chi ha un' amor grandissimo dell' onesto, ha parimente una grandissima prontezza a tutte le azioni virtuose, il che pure abbiam mostrato poc' anzi; dunque chi ha una virtù in grado eccellentissimo avrà similmente una grandissima prontezza a qualunque azion virtuosa. Or chi non vede, che questa prontezza abbraccia tutte le virtù? Avrà dunque tutte le virtù, e sarà disposto a far prontamente così le azioni del forte, come del temperante, e del magnifico, e del liberale, e del magnanimo, e di qualunque altra virtù, valendo in tutte egualmente l' amore dell' onestà.

Tu dirai. Potrebbe uno essere avvezzo a frenar l' ira, e tuttavia non essere avvezzo a frenar il timore, e così esser pronto agli atti della mansuetudine, e non essere a quelli della fortezza; e ciò posto egli avrebbe la mansuetudine senza la fortezza; può dunque uno avere una virtù senza averle tutte.

Rispondo. Colui, ch' è avvezzo a frenar l'ira

con

co virtù ſomma, et è perciò manſueto in grado eccellentiſſimo, dovrà avere un' amore grandiſſimo verſo l' oneſto; perciocchè ſenza queſto niuna virtù è, nè può dirſi, ſomma; et avendolo, avrà parimente, come ſopra è dimoſtrato, una grandiſſima diſpoſizione a far gli atti della fortezza, quantunque non vi ſia avvezzo; il che però non ſarebbe, ſe egli foſſe d' una manſuetudine non grandiſſima, ma ordinaria; perchè l' amor dell' oneſto ſarebbe anch' eſſo ordinario, nè baſterebbe a render facili all' uomo quelle azioni, a cui per altro non foſſe avvezzo.

Ma pur dirà alcuno. Quand' anche aveſſe coſtui una grandiſſima diſpoſizione agli atti della fortezza, pur non ſarebbe queſta diſpoſizione acquiſtata col lungo uſo, nè con l' eſercizio di tali atti, laonde non ſarebbe abito; poichè l' abito è una diſpoſizione, che ſi acquiſta con l' eſercizio di molti atti; e non eſſendo abito, nè virtù pure ſarebbe, nè fortezza; perchè, come è ſtato detto, la virtù non è ſe non abito.

Riſpondo, che queſta diſpoſizione agli atti della fortezza ſarebbe acquiſtata col lungo uſo, non già di far' atti di fortezza, (che queſto ora non ſupponghiamo) ma bensì di ſeguire con grande animo, e con gran forza l' oneſto; imperocchè avvezzandoſi l' uomo a ſeguir l' oneſto con ſommo ardore in certe azioni, acquiſta forza, e prontezza di ſeguirlo ancor nell' altre. E così avviene ancora

cora in qualunque particolar virtù, che avvezzandosi l' uomo a esercitarla in certe occasioni, acquista forza di esercitarla in tutte; e colui, che in casa si avvezza a frenar l' ira verso i domestici, la frenerà anche fuori verso gli estranei; e chi è veramente forte nell' assalire, lo sarà anche nel difendersi; e similmente colui, che esercitando una virtù avrà avvezzato l' animo a seguire costantemente l' onesto nelle azioni proprie di tal virtù, lo seguirà per quest' uso facilmente eziandio nell' altre.

Ripiglierà alcuno. Pur s' è detto, che il povero non può esser magnifico; e che colui non può esser piacevole, il quale non sia ingegnoso. Or questo dunque dovrà esser falso. Perchè può benissimo il povero, e il non ingegnoso aver qualche virtù, come la temperanza, in grado eccellentissimo; e avendo questa, avrà il povero anche la magnificenza, e il non ingegnoso anche la piacevolezza.

Rispondo, che dove abbiamo detto, non potere il povero esser magnifico, nè aver virtù di magnificenza, abbiamo inteso non poterla avere per quei mezzi, che son più comuni, et ordinarj, e che consistono nel lungo esercizio di quegli atti, che sono propri della magnificenza. Et anche abbiamo voluto in quel luogo considerare le virtù mezzane et ordinarie, non le eccellentissime, e somme. Per altro se il povero avrà la temperanza in grado altissimo, egli avrà parimente le altre virtù, e la magnificenza ancora; sebbene la magnificenza non potrà

trà uſarla, per mancanza di facoltà; ma altro è il non avere una virtù, altro è l' averla, e il non uſarne. E lo ſteſſo può dirſi del non ingegnoſo, che potrà all' iſteſſo modo avere piacevolezza, ſol che abbia la volontà pronta a ſollevare, e rallegrare altrui con la grazia dei motti, quantunque per mancanza d' ingegno non ſappia farlo; e ſarà come un forte, il qual ſia trattenuto dalla podagra, onde non poſſa andare incontro ai pericoli; al quale mancando la prontezza del corpo, non però manca quella dell' animo; nè laſcia per la podagra di eſſer forte, ma è un forte podagroſo.

CAP. XV.

Delle colpe, e de' vizj.

AVendo noi detto delle azioni virtuoſe, e delle virtù, ragion vuole, che dicaſi ancora delle colpe, e de' vizj. Diciamone dunque brevemente. E' da avvertire, che l' oneſtà ci preſcrive et ordina alcune azioni; alcune altre non le preſcrive, ma ſolo le propone, e quaſi le raccomanda; e quelle ſiamo obbligati di fare, queſte non già, ſebbene anche queſte ben ſarebbe di farle. Così ben ſarebbe, e ſecondo l' oneſto aſtenerſi dal vino per maggior temperanza, ma niuno obbligo però vi ci ſtringe; all' incontrario ognuno è obbligato a moderar l' ira, e conſervar la fede.

Il contravvenire al prescritto, et all' ordine dell' onestà è colpa, la quale può diffinirsi azione discordante dall' onesto. Il vizio poi non è altro, che abito di commetter colpe, il qual' abito, chi volesse, potrebbe dividersi in più maniere secondo la varietà delle colpe, in quella guisa, che secondo la varietà delle azioni virtuose si dividono le virtù. Ma noi lascieremo, che altri il partano a modo loro.

La colpa poi ha alcune proprietà, che sono degne di considerazione. E prima rende colpevole colui, che la commette, cioè deforme, et imperfetto, e diverso da quello, ch' esser dovrebbe; poi lo fa degno di biasimo, e di castigo. Nè vale il domandare, in che consista una tale deformità; perciocchè in qualunque cosa consista, egli è però certo, che colui, che ha rubato, tutti lo stimano reo, e degno di castigo; e lo stimarlo così è lo stesso, che stimarlo brutto, e deforme, et altro da quello, ch' esser dovrebbe.

E questa deformità e reità riman nel colpevole, quantunque passi l' azion della colpa; perchè sebbene colui ha ammazzato jeri il compagno, e quella azion non è più; è però in chi la fece la reità d' averla fatta; nè a toglierla via vale alcun' atto, che egli faccia, o pentendosi di quel, che commise, o in altro modo; poichè quantunque il ladro si penta, e restituisca quello, che ha rubato, egli è però tuttavia un ladro, et è colpevole di quel fur-

ſurto, che già fece, et ha reità in ſe; nè puo dirſi giuſto e innocente per modo alcuno; e tuttavia merita quel caſtigo, che le leggi hanno impoſto al latrocinio. So, che la filoſofia dei Criſtiani ha inſegnato i mezzi, onde poſſa giuſtificarſi, cioè divenir giuſto un colpevole, ma la filoſofia naturale, ch' io ſappia, non ne moſtra niuno.

E' ſtata quiſtione tra li Stoici, e gli altri filoſofi, ſe poſſa una colpa eſſer maggiore di un' altra, dicendo li Stoici tutte le colpe eſſere eguali, il che negavano i Peripatetici; la ragion de' quali può eſſer queſta. Eſſendo la colpa non altro, che un' azion malvagia, inquanto è diſcordante dall' oneſto, quella potrà dirſi colpa maggiore, che più dall' oneſto diſcorda, e quella minore, che meno. Ora può un' azione diſcordar più dall' oneſto, e un' altra meno. Potrà dunque una colpa dirſi maggiore di un' altra. In fatti chi negherà, che ſe due azioni diſcorderanno dall' oneſto, l' una in tutte le ſue circoſtanze, l' altra in una ſola, non ſia quella più diſcordante di queſta? Come l' ingannare con giuramento perſona amica, e in coſa grave; che certo è più diſcordante dall' oneſto, che non è l' ingannare in coſa lieve, e ſenza giuramento uno ſtraniero; poichè queſto diſcorda dall' oneſto, inquanto ſolo è inganno, e quello diſcorda in ogni ſua circoſtanza. E chi non vede, che più diſcorda dall' oneſto ammazzar ſuo Padre, che involar due ſcudi al vicino? E certo ſiccome naturalmente veggiamo,

molte cose esser prescritte dall' onesto, così pure naturalmente intendiamo alcune esserci imposte con maggior premura, e per così dire con maggiore imperio, e autorità, altre con meno; et esser maggior colpa contravvenire a quelle, che a queste.

Sarebbe molto utile agli oratori, et ai poeti, massimamente ai comici, aver raccolte le note, e i contrassegni più illustri di ciascun vizio, per potere, ricorrendo ad esse, dipingerne in pochi tratti quando uno, e quando un' altro, senza aver bisogno di tante parole; le quali bene spesso, non toccando quelle note più insigni, poco vagliono. Potrebbon' anche raccorsi le note di ciascuna virtù, e di ciascun' affetto. Aristotele ne accennò alquante nella Rettorica, e nella Morale; e molte ce ne mostrano i Caratteri di Teofrasto. Ma in un compendio non possiamo andar dietro ad ogni cosa.

Il fine della Parte Terza.

PAR-

PARTE QUARTA

DELLE VIRTÙ INTELLETTUALI.

CAP. I.

Che cosa sia virtù intellettuale, e quale il soggetto di essa, e qual la materia.

CONciossiacosachè la parte ragionevole dell' animo, che chiamasi ancor superiore, contenga due potenze, intelletto, e volontà, avendo noi detto abbastanza della seconda, in cui, come nel soggetto loro, risseggono tutte le virtù morali, resta che diciamo ancor della prima. E per cominciare dalla diffinizione diremo, che l' intelletto è quella potenza, che riguarda le cose, in quanto sono da conoscersi, che è lo stesso che dire, in quanto sono vere; siccome la volontà è quella potenza, che riguarda le cose, in quanto son da volersi, che è lo stesso che dire, in quanto son buone.

E' paruto ad Aristotele, nè senza ragione, che l' intelletto debba distinguersi in due facoltà; l' una delle quali può chiamarsi contemplativa; l' altra consultativa, ovvero deliberativa. La contemplativa è quella, che considera le cose non per altro, che per conoscerle, come fa il matematico allorchè considera il rivolgimento delle sfere. La consultativa è quel-

quella, che considera le cose non sol per conoscerle, ma per prender consiglio sopra di esse, e deliberare; perchè sebbene l' elezione è propria della volontà, sta però all' intelletto d' esaminar le ragioni dell' eleggere.

Ora potendo l' uomo di leggieri ingannarsi, e trascorrere in errore tanto nel contemplar le cose, che solo vuol conoscere, quanto ancora nel deliberare, è certissimo, che egli può con lo studio, e con l' industria, e col lungo esercizio acquistarsi un' abito di giudicar rettamente, e conoscer le cose, come sono in se, e di vedere alle occasioni, qual consiglio sia da prendersi, e qual no; nè può negarsi, che questo abito non sia un compimento, e una perfezione delle sopraddette due facoltà. Laonde non senza ragione si chiama virtù, e dicesi intellettuale, perciocchè appartiene all' intelletto; siccome le virtù, che risieggono nella volontà e la rendono moderatrice, e signora delle passioni, si chiamano morali, perciocchè appartengono ai costumi.

Sia dunque la virtù intellettuale un' abito di conoscer le cose rettamente, o si considerino sol per conoscerle, o si considerino per deliberarvi sopra. E di quì può vedersi, qual sia il soggetto della virtù intellettuale, e qual la materia; imperocchè il soggetto si è l' intelletto medesimo, in cui essa virtù risiede; e la materia sono le cose istesse, che si considerano, inquanto son da conoscersi. E ciò basti aver detto dell' essenza della virtù intel-

tellettuale, e del ſoggetto di eſſa, e della materia.

CAP. II.

Che la virtù intellettuale è neceſſaria alla felicità.

CHe la virtù intellettuale ſia neceſſaria alla felicità, può dimoſtrarſi con molte ragioni. Noi ne diremo alcune; e la prima ſia queſta. Eſſendo non altro la felicità, che la ſomma di tutti i beni, che perfezionano la natura dell' uomo, ne viene per conſeguente, che tutto ciò, che perfeziona la natura dell' uomo, ſia neceſſario alla felicità. Ora la virtù intellettuale perfezionando l'intelletto, perfeziona ſenza alcun dubbio la natura dell' uomo; dunque ſenza alcun dubbio è neceſſaria alla felicità. E ſe a comporre la ſomma felicità vuolſi la bellezza; come non ſi vorrà anche la ſcienza, eſſendo queſta ornamento dell' animo non men che quella è del corpo?

Un' altra ragione ſi è queſta. Non può alcuno eſercitare le virtù morali, come convienſi, ſenza eleggere rettamente; nè può eleggere rettamente ſenza conoſcer rettamente le coſe, che ha da eleggere; dunque all' eſercizio delle virtù morali è neceſſaria la virtù intellettuale; ma quello è neceſſario alla felicità, dunque anche queſta.

Una terza ragione può eſſer queſta. Quantunque l' uomo ſia, ſiccome è paruto ad Ariſtotele, per na-

natura ſua ordinato alla ſocietà, egli tuttavia non è tanto degli altri, che non ſia ancora grandemente di ſe medeſimo; e però non poſſa, anzi non debba talvolta prender licenza dalla comunità, e ritirandoſi nella ſolitudine di ſe ſteſſo, ricercar quivi quella felicità, che ſi conviene ai ſolitarj, e che conſiſte principaliſſimamente nella contemplazione del vero, eſſendo queſta l' atto più nobile, che far ſi poſſa dall' intelletto, il quale fra tutte le potenze dell' uomo ſi crede eſſere, ed è la più nobile, e più preſtante. Ora egli è certo, che l' uomo non potrà nè prontamente nè con facilità trovare il vero, nè contemplarlo, ſe egli non ſarà adorno della intellettuale virtù. Par dunque anche per queſto, che la virtù intellettuale ſia neceſſaria alla felicità.

CAP. III.

Diviſione della virtù intellettuale.

ESſendoſi da noi poco ſopra diſtinto l' intelletto in due facoltà, cioè nella contemplativa, e nella conſultativa, par bene, che l' abito, il qual perfeziona l' intelletto, e chiamaſi virtù intellettuale, debba eſſo pure diſtinguerſi in due, l' un de' quali ſia compimento e perfezione della facoltà contemplativa, l' altro della conſultativa. Ma queſta diviſione par tuttavia troppo ſtretta, et Ariſtotele ha vo-

voluto allargarla alquanto. Diremo dunque così.

La facoltà contemplativa comprende due parti, l' una delle quali versa intorno ai principj, e l' altra intorno alle conseguenze, che da principj per via di discorso si raccolgono. Imperocchè in tutte le discipline ha certe proposizioni, che si conoscono esser vere, non già perchè si dimostrino, o si raccolgano da altre proposizioni, ma perchè appariscon tali per se stesse; e queste si chiamano principj. Così se uno dice: il tutto è sempre maggiore di qualsivoglia delle sue parti; questo è un principio; perchè tal proposizione è manifesta da se, nè ha bisogno di esser provata per mezzo di altre proposizioni, e con discorso. Ha poi delle proposizioni, che si conoscono esser vere solo per via di discorso, deducendole e derivandole evidentemente e senza dubitazion niuna dai principj; e tali proposizioni si chiamano conclusioni, ovvero conseguenze. Così se uno dice: i tre angoli di qualsivoglia triangolo son sempre eguali a due angoli retti; questa è conclusione ovvero conseguenza; poichè tal proposizione non si terrà per vera, se non si proverà per via di discorso, deducendola dai principj.

E' chiaro, che la maniera, onde si conoscono i principj, è molto diversa dalla maniera, onde si conoscono le conseguenze; conoscendosi quelli per se stessi e senza argomentazion niuna, e queste solo per via di argomentazione; onde pare, che bene e rettamente dividasi la facoltà contemplativa

dell' intelletto in due, cioè in quella facoltà, per cui l' uomo conoſce i principj, e in quella, per cui conoſce, e deduce le conſeguenze.

Ora potendo amendue queſte facoltà perfezionarſi con l' uſo, acquiſtando facilità, prontezza, abito di eſercitarle rettamente; potranno perciò eſſer due abiti, l' un de' quali perfezioni la facoltà, per cui ſi conoſcono i principj; l' altro perfezioni la facoltà, per cui ſi deducono le conſeguenze; e ſaranno due virtù della facoltà contemplativa. La prima di queſte due virtù Ariſtotele la chiamò νοῦς; e noi ſeguendo gli altri, la chiameremo intelletto; la ſeconda fu detta da Ariſtotele ἐπιστήμη, noi la diremo ſcienza.

Similmente la facoltà conſultativa comprende anch' eſſa due parti; imperocchè o riguarda l' opera, che vuol farſi, ſecondo che ella eſige più toſto una certa forma, che un' altra, o riguarda l' azione ſteſſa del farla; la qual diſtinzione eſſendo un poco oſcura, la ſpiegheremo con eſempio. Quando uno delibera di fare un' orologio, biſogna certo, che egli conſulti ſopra due coſe; la prima è, ſe a lui convenga tale azione, e ſe gli ſtia bene di fare un' orologio; e queſta conſultazione riguarda l' azione ſteſſa. La ſeconda è, di qual maniera debba eſſere un orologio, come debban comporſi le rote, e le molle, e come diſporle, acciocchè l' orologio abbia quella forma, che più gli ſi conviene; e queſta conſultazioe riguarda l' orologio iſteſſo, non altro cercandoſi, ſe non la forma, che egli aver dee.

E' chia-

E' chiaro, che queſte due conſultazioni ſono tra loro molto diverſe, e però con ragione la facoltà conſultativa è ſtata diviſa in due parti, cioè in quella, per cui ſi cerca, ſe l' azione convenga o no, e in quella, per cui ſi cerca, qual debba eſſer la forma della coſa, che vuol farſi.

Potendo dunque amendue queſte parti perfezionarſi con l' uſo, acquiſtando facilità, prontezza, abito di eſercitarle rettamente, e come conviene, perciò potranno eſſer due abiti, l' un de' quali perfezioni la prima delle ſopraddette due parti, l' altro l' altra; e ſaranno due virtù della facoltà conſultativa. Ariſtotele chiamò la prima φρόνησις; noi la chiameremo prudenza; la ſeconda τίχνη; noi la diremo arte.

Naſcono dunque dalle ſopraddette diviſioni quattro virtù intellettuali, cioè l' intelletto, che è un' abito di conoſcere ſpeditamente, e con chiarezza i principj; la ſcienza, che è un' abito di dedurre ſpeditamente, e con evidenza le conſeguenze dai lor principj; la prudenza, che è un' abito, di conoſcer bene e preſtamente, quali azioni ſi convenga di fare, e quai no; e l' arte, che è un' abito di conoſcer bene e rettamente tutto ciò, che ſi ricerca alla perfetta forma dell' opera, che uno fa.

Ora benchè queſta diviſione paja comprendere tutte quante le virtù, che appartengono all' intelletto, e poſſa perciò alcun filoſofo eſſerne contento, non lo fu però Ariſtotele; il quale oltre alle

quattro virtù ſopraddette ſe ne formò una quinta, che a lui parve più bella, e più gentile, e più nobile di tutte l' altre, e la chiamò σοφία, noi diremo ſapienza. Ma egli la ſpiegò tanto oſcuramente, e così la tenne naſcoſa, che parve eſſerne geloſo. Noi però ne diremo alcun poco, come avremo trattato delle altre quattro.

Ma prima di entrare a ciò, biſogna, che noi ſoddisfacciamo ad alcune domande. Perchè prima ſaranno alcuni, i quali vorrano ſapere, per qual cauſa ponendoſi la ſcienza tra le virtù intellettuali, non vi ſi ponga ancor l' opinione, che è un' abito di dedurre le conſeguenze con probabilità bensì, ma però con dubbio, e temendo di errare; nel che certo ſi diſtingue dalla ſcienza. Nè dee confonderſi con la prudenza, nè con l' arte, poichè queſte due virtù eſſendo pratiche, verſano intorno alle azioni, laddove l' opinione ſi ferma bene ſpeſſo nella ſpeculazione, e nulla ha di pratico. Per qual cagione adunque non s' aggiunge egli l' opinione, come una virtù intellettuale, alle altre quattro?

Riſpondo a ciò brevemente. Virtù non ſi dice ſe non quell' abito, il qual perfeziona qualche potenza dell' animo. Or l' opinione eſſendo ſempre congiunta con timore, che poſſa eſſer falſo ciò, che ſi tien per vero, come potrebbe compiere e perfezionar l' intelletto? Qual intelletto potrebbe dirſi pago, e contento, eſſendo in tanto timore di ingannarſi? E ſe l' opinione di ſua natura è ſoggetta

all'

all' errore, chi vorrà aſcrivere al numero delle virtù un' abito ingannevole?

Pur dirà alcuno. Anche la prudenza è ſoggetta all' errore, come ſi vede tutto 'l dì, che s' ingannano eziandio i prudentiſſimi; e l' arte parimente. Dunque per la ſteſſa ragione nè la prudenza, nè l' arte ſarebbon da porre nel numero delle virtù.

Et io riſpondo, che la prudenza è bensì ſoggetta all' errore, ma non di natura ſua; e ſolo l' accidente fa, che erri talvolta. E in vero ſe i prudenti s' ingannano, per queſto s' ingannano, perchè non ſono aſſai prudenti; naſcendo ſempre l' errore non da prudenza, ma da mancanza di eſſa. Che ſe ſi deſſe una prudenza perfettiſſima, non ſi ingannerebbe mai, nè laſcierebbe per queſto di eſſer prudenza. E lo ſteſſo ſimilmente può dirſi dell' arte. All' incontrario l' opinione traendo ſeco di ſua natura il timor dell' inganno, ſenza il quale non ſarebbe più, nè ſi dimanderebbe opinione, aſſai ſi vede eſſere di natura ſua ſoggetta ad ingannarſi. Però ben ſi dice, eſſer virtù la prudenza, e l' arte; non l' opinione; della quale benchè l' uomo ſi ſerva lodevolmente in molte occaſioni, non è però, che egli ſe ne contenti; e ſol tanto ſene ſerve perchè non ſpera di giungere a cognizion più perfetta. Ma paſſiamo oramai a dire delle virtù intellettuali in particolare.

CAP.

CAP. IV.

Dell' intelletto.

SOpra abbiamo detto, eſſere l' intelletto un abito di conoſcere certamente e indubitatamente principj certi e indubitati; che vale a dire alcune propoſizioni, la cui verità ſi manifeſta, ed è chiara da per ſe ſteſſa ſenza aver biſogno di alcuna dimoſtrazione. Di queſta maniera ſono tutti i principj della geometria, come quello, che due linee rette non poſſono contenere nè chiudere ſpazio alcuno; e quelli dell' aritmetica, e molti della logica ſono della ſteſſa natura.

Di qui ſi vede, che la materia, intorno a cui verſa la virtù dell' intelletto, ſono i principj di tutte le diſcipline, che procedono con evidenza, come fanno la geometria, e l' algebra, e alcune altre. Ben è vero, che queſti principj ſi poſſon conoſcere in due maniere; e il conoſcerli in una maniera è proprio della virtù dell' intelletto; il conoſcerli in altra maniera non è proprio della ſteſſa virtù. Spieghiamo queſte due maniere di conoſcerli.

Un principio, come ſopra è detto, altro non è, che una propoſizione, la qual ſi manifeſta da per ſe ſteſſa ſenza aver biſogno di dimoſtrazione. Ma non è per queſto, che egli non poſſa anche dimoſtrarſi; altro eſſendo il non aver biſogno di dimo-

moſtrazione; ed altro il non poter' eſſere dimoſtrato. Così per eſempio quel principio dei matematici: ogni parte è minore di quel tutto, di cui è parte: ſi manifeſta da per ſe ſteſſo, e non ha biſogno di dimoſtrazione alcuna. Tuttavolta alcuni metafiſici ſi sforzano di dimoſtrarlo, deducendolo per via di diſcorſo da un' altro principio, da cui fanno diſcendere ogni coſa, ed è, che lo ſteſſo ſoggetto non può inſieme eſſere, e inſieme non eſſere. Così lo ſteſſo principio non ha biſogno di dimoſtrazione, e però, chi voleſſe, può anche dimoſtrarſi. E nell' iſteſſo modo gli altri principj delle altre diſcipline ſi dimoſtrano dai metafiſici, benchè non ne ſia biſogno; e quindi è, che la metafiſica ſi dice eſſer radice, e fonte di tutte le diſcipline, perciocchè dimoſtra i principj loro.

Potendo dunque un principio eſſere conoſciuto per ſe ſteſſo, et anche per via di dimoſtrazione, non è alcun dubbio, che ſe egli ſi conoſcerà per ſe ſteſſo, ſarà queſta cognizione propria della virtù dell' intelletto; perciocchè, conoſciuto eſſendo per ſe ſteſſo, egli avrà forma e natura di principio. Ma ſe egli ſi conoſcerà per via di dimoſtrazione, egli non avrà più forma di principio, ma di conſeguenza; e il conoſcerlo a queſto modo non apparterrà più alla virtù dell' intelletto, ma più toſto alla virtù della ſcienza, di cui diremo appreſſo. Si vede dunque, che la materia, intorno a cui verſa la virtù dell' intelletto, ſono i principj, inquanto ſi conoſcono per ſe medeſimi.

Dico

Dice Ariſtotele, che la virtù dell' intelletto verſa intorno alle coſe neceſſarie; e queſto è da ſpiegarſi. Dico dunque, che conoſcendo noi i principj, intendiamo, che eſſi non ſolamente ſon veri, ma ancora che eſſi non poſſono eſſere altrimenti; che vale a dire, ſono veri neceſſariamente. E quindi è, che da tutti ſi chiamano neceſſarj. Verſando dunque la virtù dell' intelletto intorno a principj, ſi dice, che verſa intorno alle coſe neceſſarie. Non così ſi direbbe dell' opinione, la qual verſa intorno alle coſe, che ſi tengon per vere, ma inſieme ſi conoſce, che potrebbono eſſere altrimenti.

Finquì abbiamo ſpiegato la materia della virtù dell' intelletto. Prima di paſſar più oltre, biſogna riſpondere ad alcuni, i quali negano del tutto, che ſi dia una tal virtù. E queſti in vero vorrebbon confondere la potenza dell' intelletto con quella virtù, che ha lo ſteſſo nome; e ragionano in tal modo. La potenza dell' intelletto non è certamente virtù, nè abito, poichè non ſi acquiſta per aſſuefazione, ma ſi ha da natura. Ora chi negherà, che noi conoſciamo i principj delle ſcienze per la ſola potenza dell' intelletto? Chi dirà, che v' abbia parte l' aſſuefazione? Il matematico, quando afferma, che il tutto è maggiore di qualſivoglia delle ſue parti, l' afferma egli per un certo uſo, che abbia di affermarlo, o per una natural potenza, che gli fa intendere ciò, che afferma? Si conoſcono dunque i principj non per alcuna virtù, che ſi acquiſti eſercitan-

citandoviſi, ma per una natural potenza, che non ha biſogno di eſercizio. A guiſa che gli uomini reſpirano, non per aſſuefazione, ma per quella natural potenza, che hanno di reſpirare; donde avviene, che niente meglio reſpirino i vecchi dei giovani; benchè quelli vi abbiano un' aſſuefazione più lunga. E così i principj delle ſcienze ſi intendono egualmente da tutti; nè più dai dotti, che dagl' indotti.

A tutto queſto riſpondo, eſſere veramente in noi una natural potenza, che chiamaſi intelletto, e per la quale conoſciamo i principj; ma altro è conoſcere i principj; altro è conoſcerli ſpeditamente, et avvertirli ſubito, et averli pronti al biſogno. E quanto al conoſcerli ciò ſpetta a quella natural potenza, che abbiamo detto; il conoſcerli poi ſpeditamente, et averli pronti al biſogno vien da abito. Quindi è, che un geometra eſpertiſſimo condurrà facilmente a fine la ſua dimoſtrazione avendo alla mano tutti i principj della ſua dottrina; laddove un' altro meno eſercitato vi ſtenterebbe ſopra, non avendo così in pronto i principj medeſimi. La forza dunque, per cui conoſconſi i principj, è natural potenza, e chiamaſi intelletto; ma la forza di conoſcerli ſpeditamente, et avvertirli qualor fa d' uopo, è un' abito, et è virtù; la qual benchè chiamiſi eſſa pure intelletto, non è però da confonderſi con la potenza.

Nè è da dire, che tutti i principj ſi conoſca-

no da tutti egualmente; perche se io dirò, che due quantità, avendo la stessa proporzione ad un' altra, debbano essere eguali, questo si intenderà subito, e senza nessuna difficoltà da un matematico; da un' altro non si intenderà così subito. E lo stesso avverrebbe molto più in altri principj, come in quello di Euclide, che se due linee rette si taglino da una terza, e gli angoli, che si fanno interiormente dalla stessa parte, sieno eguali a due angoli retti, le due linee tagliate saranno per necessità parallele; la qual proposizione alcuni non l' hanno voluta aver per principio, e ne hanno cercata la dimostrazione. E di questa maniera sono molti principj nelle scienze meccaniche, e nella fisica, e nella dialettica; come quello, che niun corpo possa moversi da se stesso; e quello, che niuna cosa possa essere senza aver qualche ragione, per cui più tosto sia, che non sia; e quell' altro, che dalla potenza non debba argomentarsi l' atto; ma dall' atto la potenza bensì; le quali cose gli uomini esercitati nelle scienze intendono prestamente, non così gli altri. E' dunque manifesto, oltre la potenza che abbiamo di conoscere i principj, essere in noi talvolta anche la facilità di conoscerli; e quella abbiamo dalla natura, e questa dall' uso; e quella è potenza, questa è virtù. Fin qui dell' intelletto.

CAP.

CAP. V.

Della Scienza.

Dlciamo ora della ſcienza. La ſcienza è un' abito dimoſtrativo, per cui ſi provano e dimoſtrano con evidenza le propoſizioni per li loro principj; però diceſi l' uomo aver ſcienza di quelle coſe, che per argomentazione dimoſtrativa conoſce; e però non diceſi aver ſcienza de' principj, ma ſolo cognizione, perciocchè i principj ſi conoſcono, ma non per argomentazione.

La materia poi della ſcienza ſono le propoſizioni iſteſſe, che ſi dimoſtrano, in quanto ſi dimoſtrano. Imperocchè le medeſime propoſizioni poſſon conoſcerſi in due maniere, per dimoſtrazione, et anche ſenza; come le propoſizioni della geometria, che uno può conoſcere per averle dimoſtrate, et un' altro per averle ſolamente ſentito dire ai geometri; e tali propoſizioni, in quanto ſon dimoſtrate, ſono materia di ſcienza; e colui, che le ſa per dimoſtrazione, ſi dice, che le ſa; ma colui, che le conoſce per altro mezzo, non ſi dice, che le ſappia.

Potendo la materia della ſcienza dividerſi in più maniere potrà dividerſi ſimilmente anche l' abito. Quindi è, che molte ſcienze eſſer ſi dicono, la geometria, l' aritmetica, la logica, la metafiſica, et altre, le quali tutte ſono abiti dimoſtrativi; ma la

materia e gli oggetti ſono diverſi, occupandoſi la geometria nelle quantità eſteſe, l' aritmetica nel numero, la logica nelle proprietà, e nella natura del ſillogiſmo, la metafiſica nelle coſe intelligibili, e che non cadono ſotto i ſenſi. E colui, che ha l' abito di argomentare in alcun genere di queſte coſe, e può farlo con prontezza e facilità, ſi dice avere quella ſcienza, che in tal genere ſi occupa.

E' ſtato detto da Ariſtotele, che la ſcienza verſa intorno alle coſe neceſſarie, incommutabili, ed eterne; il che ſi dimoſtra eſſer vero a queſto modo. Le coſe, che ſi conoſcono per dimoſtrazione, e delle quali ſi ha ſcienza, non ſolamente ſi tengon per vere, ma anche ſi tiene, che non poſſano in modo alcuno eſſere diverſamente, così che pare, che niuna vicenda, o rivoluzion di natura poſſa cangiarle. Moſtra dunque, che ſieno neceſſarie, e incommutabili; e ſe tali ſono, ſono anche eterne; perchè quello, che neceſſariamente è, nè può cangiarſi, ſempre è; anzi è da per tutto, et ha una certa maniera di immenſità. Di fatti qual luogo è, in cui non ritrovinſi le verità degli aritmetici, e dei geometri? Sono dunque in tutti i luoghi, e in tutti i tempi; o più toſto eſſendo fuor d' ogni luogo, e d' ogni tempo, non altrove poſte e locate, che in ſe medeſime, riſplendono e ſi manifeſtano ai tempi e ai luoghi tutti; e perciò ſono eterne et immenſe, e par che abbiano una certa ſembianza di divinità. Ma laſciamo queſte ſottigliezze ai metafiſici.

CAP.

CAP. VI.

Della Prudenza.

FIn qui è detto delle virtù intellettuali, che appartengono alla parte contemplativa. Paſſiamo ora a quelle, che appartengono alla conſultativa; e prima diciamo della prudenza, della quale ci converrà di ragionare più largamente, eſſendo queſto luogo molto neceſſario nella filoſofia, et anche non poco oſcuro.

La prudenza è un' abito di conoſcere e diſtinguere rettamente, quali azioni ſi convengan di fare, quali non ſi convengano; e diciamo, che ſi convien di fare un' azione, quando il farla conduce al fine ultimo, cioè a dire alla felicità di chi la fa; e perchè tali ſono principalmente le azioni virtuoſe, però può dirſi, che la prudenza ſia un' abito di diſtinguere principalmente quali ſieno le azioni virtuoſe, e quali no.

Di qui ſi vede, quale ſia la materia, intorno a cui verſa la prudenza; ed è non altro, che le azioni convenienti, maſſimamenre le virtuoſe. Ed è ufficio della prudenza il conoſcerle, non il farle: eſſendo che il farle appartiene alle altre virtù, come alla temperanza, alla manſuetudine, alla fortezza, che ſono abiti di operare; laddove la prudenza è abito di conoſcere; nè baſta però alla pru-

den-

denza il conoſcerle di qualunque modo; ma biſogna, che le conoſca come virtuoſe, e convenienti.

Nè per queſto, che fiaſi detto, eſſere la prudenza un' abito di conoſcere, non di operare, vuolſi conchiudere, che la prudenza non ſia una virtù pratica; che anzi Ariſtotele la definiſce ἕξιν πρακτικὴν, abito pratico; e altrove chiaramente ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ. Nè è da dubitare, che ella non ſia virtù pratica, e non poſſa chiamarſi tale per la ragione, che ſpiegheremo ora.

Par certamente, che tutto quello, che appartiene alle azioni da farſi, ſcorgendole all' ultimo fine, e imponendole talvolta, et ordinandole, debba dirſi pratico. Ora la prudenza dirige le azioni, moſtrando qual ſia da farſi, e qual no, e le ſcorge all' ultimo fine, e le impone talvolta e le ordina, onde anche diceſi da Ariſtotele ἐπιτακτικὴ; par dunque, che la prudenza debba dirſi virtù pratica. La qual ragione ſi intenderà più chiaramente, ſe noi ſpiegheremo la differenza, che paſſa tra il giudicio pratico, e il giudicio ſpeculativo, potendoſi formare intorno alle azioni così l' uno, come l' altro.

Allora dunque ſi forma un giudicio ſpeculativo ſopra un' azione, quando ſi giudica di eſſa, conſiderandola, non ſecondo tutte le circoſtanze, che l' accompagnano, ma ſolo ſecondo alcune. All' incontrario il giudicio, che ſi forma, è pratico, qualor ſi conſiderano in qualche particolare, e determinata azione tutte tutte le circoſtanze, che l' accompa-

pagnano. Per esempio cercandosi, se a donna giovane convenga il danzare pubblicamente, e giudicandosene senza pensar' ad altro, il giudicio è speculativo; ma cercandosi, se ciò convenga a Giunia, la qual sa di essere bellissima danzatrice, e che danzando sveglia in Trebazio pensieri poco onesti, e giudicandosene secondo tutte le circostanze di quella danza, il giudicio è pratico. E qui è manifesto, che il giudicio, il qual regge e governa la volontà, non è già lo speculativo, ma il pratico; il quale è sempre l' ultimo, dopo cui nulla più opera l' intelletto, ma segue tosto la volontà, e si muove all azione.

Tornando ora alla prudenza, è da avvertire, che ella s' adopra ne' giudicj speculativi bensì, ma anche, e molto più, e principalissimamente ne' pratici, i quali sono l' ultima regola delle azioni. E se questi giudicj si chiamano pratici, perchè non si chiamerà pratica la prudenza, che gli forma?

E benchè la prudenza, di cui parliamo, risegga nell' intelletto, non è però, che in certo modo non possa dirsi prudente anche la volontà, qualora ella segua i giudicj retti dell' intelletto, poichè seguendogli segue la prudenza. E se avrà abito di far ciò, potrà dirsi quest' abito una certa prudenza, la quale conterrà in se la giustizia, la liberalità, la fortezza, e tutte l' altre virtù morali. Laonde è stato detto, che dove sia la prudenza, ivi esser debbano tutte le virtù morali, et al contrario; e Socra-

crate diceva, che ogni virtù è una certa prudenza. E quindi anche argomentano alcuni, niuna virtù perfetta poter' eſſere ſenza tutte le altre, e ciò per una ragione, che credono di aver trovata in Ariſtotele; ed è queſta. Una virtù perfetta non può eſſere ſenza la prudenza; ma la prudenza non può eſſere ſenza tutte le altre virtù; dunque una virtù perfetta non può eſſere ſenza tutte le altre. Ma di ciò abbiamo ragionato altrove.

Ora tornando alla prudenza, che ſta nell' intelletto, dico in primo luogo, che ella verſa intorno alle coſe non neceſſarie; e in ſecondo luogo, che ella verſa intorno alle coſe ſingolari.

Primamente verſa la prudenza intorno alle coſe non neceſſarie, verſando intorno alle azioni, che poſſon farſi, e poſſon' anche non farſi, e ſon libere, e non hanno neceſſità niuna. Di fatti la prudenza ſi eſercita nelle deliberazioni; nè mai ſi delibera intorno alle coſe, che neceſſariamente ſaranno. Verſando dunque la prudenza intorno alle coſe non neceſſarie, aſſai ſi vede, che ella è molto diverſa dalla ſcienza, e più toſto trae all' opinione; però è ſoggetta all' errore, come l' opinione altresì.

Verſa poi la prudenza intorno alle coſe ſingolari, eſercitandoſi nei giudicj pratici, che verſano intorno alle azioni ſingolari. Però diſſe molto bene Ariſtotele, eſſere la prudenza quaſi un certo ſenſo, αἰσθησις ἡ φρόνησις perchè ſiccome i ſenſi verſano intorno alle coſe ſingolari e determinate, così anche la prudenza.

Di

Di qui ſi conoſce, quanto debba eſſer difficile aſſegnar le regole della prudenza; poichè le regole in tutte le diſcipline, eſſendo univerſali eſſe, riſguardano le coſe univerſali; e ſe tali non foſſero, non ſi chiamerebbono regole. Ora come aſſegnar le regole della prudenza, che verſa intorno alle coſe ſingolari? Però gli uomini ſi fanno prudenti, non per regole, ma per eſperienza, e per uſo. Laonde dice Ariſtotele, che potrà un giovinetto eſſere più facilmente gran matematico, che uomo prudente; perchè la matematica ſi apprende per certi principj univerſali, la prudenza con l' uſo; e a intender quelli baſta una grande acutezza di ingegno, che un giovinetto può avere; l' uſo non può.

Prima, che noi laſciamo di dire della prudenza, fie bene notar due abiti, i quali benchè ſieno diverſi, da eſſa però ſi derivano, e in eſſa per certo modo ſi contengono, e ſono l' economico, ed il politico. L' economico è quello, per cui l' uomo provede alla famiglia, giudicando ſecondo retta ragione di tutte le coſe, che alla felicità di quella convengono. Il politico è quello, per cui l' uomo ſimilmente provede al comune, o alla città. E queſti due abiti come ſi diſtinguon tra loro, così anche ſi diſtinguono dalla prudenza, per cui l' uomo provede alla felicità, non della famiglia, nè del comune, ma ſua.

Ben' è vero, che ſe l' uomo avrà il governo della famiglia o della città, mancherà molto alla

virtù ſuà, ſe egli non iſtudierà tutti i modi di render felice e l' una, e l' altra; e mancando alla ſua virtù mal provederà agli altri et a ſe ſteſſo, e facendo altrui infelice ſarà infelice egli pure. Par dunque, che ſe egli avrà la prudenza, che gli conviene, dovrà anche avere l' economia, e la politica. Ma già della prudenza, per quanto ſoffre la brevità di un compendio, aſſai s' è detto.

CAP. VII.

Dell' Arte.

Diremo ora dell' arte, ragionando alquanto della natura ſua, e poi del ſuo oggetto. Dico dunque, che l' arte è un' abito di conoſcere e diſtinguere rettamente tutto ciò, che ſi ricerca a render bella, e perfetta l' opera, che ſi fa; et è abito di conoſcere, non di fare; eſſendo poſto nell' intelletto, di cui proprio è il conoſcere; il far poi appartiene alle altre facoltà.

Nè io credo, che in altra maniera debba ſpiegarſi Ariſtotele, la dove e' dice eſſer l' arte ἕξιν ποιητικὴν; le quali parole benchè ſi interpretino da alcuni: *habitum faciendi*; meglio però, ſecondo ch' io giudico, ſi ſpiegan da altri dicendo: *habitum ad faciendum idoneum*; cioè abito acconcio al fare; perchè di vero niuna coſa è più acconcia a far bene il lavoro, che il conoſcere tutto ciò, che alla

alla perfetta forma di esso si appartiene.

Nè mi si dica, che artefici si chiamano quelli, che fanno, e non quelli, che conoscono. Perchè io risponderò, che quelli, che conoscono hanno benissimo la virtù, che noi ora diciamo arte, benchè non la esercitino, e però il popolo non li chiami artefici, essendosi imposto questo nome a quelli, che insieme hanno la virtù, e l' adoprano. E quindi è, che uno può aver l' arte, e tuttavia non essere artefice, potendo mancargli l' esercizio, quantunque non gli manchi la cognizione. Così al danzatore, cui sia offesa una gamba, manca l' esercizio del danzare, non manca l' arte; e il pittore, a cui è stato tolto il pennello, si dirà aver perduto il pennello, non l' arte.

Ben' è vero, che chi non abbia mai fatto un lavoro difficilmente può averne l' arte, cioè conoscere tutto ciò, che si richiede alla perfetta forma di esso; così difficilmente intenderà tutto quello, che si ricerchi alla leggiadria di una danza, chi non abbia mai danzato; ma altro è, che l' arte si acquisti per mezzo di qualche esercizio, altro è che consista nell' esercizio medesimo.

Intendendo l' arte alla perfezion di quello che si fa, come si vede per la definizion sua, chiaro apparisce aver' essa un fine assai diverso da quello, che hanno le virtù morali, le quali intendono a perfezionare l' uomo, che fa, non le cose, che egli fa; e quindi è, che alcuno può avere una o

molte arti, e far belli, e compiuti i ſuoi lavori, ſenza però far belli e compiuti i ſuoi coſtumi, et eſſendo un buon' artefice eſſere un cattivo uomo. Però l' arte per ſe ſteſſa non contiene virtù morale. Anzi può uno talvolta mancare all' arte con virtù, come lo ſchermitore, che per non offender l' amico, che s' è interpoſto, laſcia ſfuggir l' occaſione del colpo; il quale facendo atto di amicizia pecca nell' arte, e guaſtando la ſcherma perfeziona ſe ſteſſo.

Di qui alcuni hanno tratto una belliſſima differenza, che paſſa tra la prudenza e l' arte; ed è, che contra la prudenza non può mai peccarſi ſenza biaſimo, contra l' arte può peccarſi anche con lode. E la ragione ſi è, perchè colui, che pecca contro l' arte, può aver giuſto motivo di farlo, penſando più toſto a perfezionar ſe ſteſſo, che il ſuo lavoro; laddove colui, che pecca contro la prudenza, non può avere niun giuſto motivo di farlo; poichè ſe l' aveſſe non peccherebbe più contro la prudenza.

Ma diciamo oramai della materia, intorno a cui verſa l' arte, la qual ſi è certamente tutto quello, che ſi ricerca alla bellezza, e alla perfezione delle coſe, che ſi fanno; imperocchè l' abito di conoſcer ciò è l' arte. Però le arti ſono molte, eſſendo molto varie le coſe, che ſi fanno, et avendo varie maniere di bellezza e perfezione; poichè altra forma di bellezza ſi richiede a una dan-

danza, altra a un poema, ed altra a una pittura.

Diceſi ancora, che l' arte verſa intorno alle coſe non neceſſarie. In fatti le coſe, che ſi fanno per arte, potrebbon' anche non farſi; e ſi fanno belle e perfette, e potrebbono anche farſi non belle nè perfette; laonde ſi vede, che non hanno in ſe, nè di natura loro, neceſſità niuna. Dunque l' arte verſa intorno alle coſe non neceſſarie, e in queſto è ſimile alla prudenza.

CAP. VIII.

Della Sapienza.

IL nome greco σοφία, che per noi vale ſapienza, è ſtato preſo da molti in molte maniere; alcuni l' hanno attribuito a qualunque arte o ſcienza, che ſi poſſegga in grado ſommo, onde ſapienti ſi ſono chiamati anche gli ſcultori. Altri ſotto queſto nome hanno inteſo la coorte di tutte le morali virtù.

E così inteſer li Stoici in quelle loro famoſe ſentenze, per le quali inſegnavano, che niuno può eſſer ricco, niuno nobile, niuno ſignore, niuno ſano, niuno bello, ſe non il ſapiente; nelle quali ſentenze raccolſero tutto l' orgoglio della loro filoſofia.

Ariſtotele di qual maniera abbia preſo lo ſteſſo nome, è gran quiſtione, e da non dichiararſi così

così facilmente; perciocchè avendo egli posto la sapienza, come quinta, tra le virtù intellettuali, par certo, che egli abbia voluto distinguerla, non che dalle morali tutte, ma anche dalle quattro intellettuali, che sopra abbiamo spiegate. E già dalla prudenza e dall' arte la distingue senza alcun dubbio, volendo, che la sapienza versi intorno alle cose necessarie, eterne, immutabili, universali, intorno a cui non versano nè l' arte, nè la prudenza.

E pare ancora, che abbia voluto distinguerla dalla scienza, avendo detto, che la scienza versa non già intorno ai principj, ma solo intorno alle conseguenze, e che la sapienza versa intorno all' une, et agli altri; con che viene a distinguerla eziandio dall' intelletto, il qual versa solamente intorno a principj. E le parole di Aristotele son chiare là dove e' dice: *δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐξ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.*

E quindi potrebbe alcuno argomentare, che secondo Aristotele la sapienza dovesse confondersi con l' intelletto e con la scienza presi insieme; come fosse la sapienza non altro, che un intelletto prestantissimo congiunto ad una scienza prestantissima; e questo ancora pare, che abbia lasciato scritto Aristotele, là dove ragionando della sapienza, la dice scienza et intelletto. *ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων*, e poco appresso: *ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτῳ τῇ φύσει*; cioè la sapien-

pienza è una ſcienza e un' intelletto delle coſe, che ſono di lor natura preſtantiſſime. Sebbene volendo egli, che la ſapienza ſia una ſcienza, la qual verſi intorno alle coſe di lor natura preſtantiſſime, pare in certo modo, che la diſtingua dalle ſcienze comuni. Che ſcienza ſarà ella dunque? Oltre che ſe volle Ariſtotele formare una virtù congiungendone due inſieme, avrebbe potuto ſimilmente formarne altre ed altre, congiungendone inſieme altre ed altre

Veggiamo dunque di ſpiegare queſta così oſcura ſapienza, ſenza partirci, per quanto poſſiamo, nè da Ariſtotele, nè dal vero. Io dico pertanto, tale ſapienza non altro eſſere, che la metafiſica, la qual certo verſa intorno alle coſe preſtantiſſime, e nobiliſſime, verſando intorno alle verità aſtratte, che ſono eterne, et immutabili; onde ſubito ſi vede diſtinguerſi eſſa dalla prudenza, e dall' arte.

E perchè la metafiſica ſalendo più alto, che le altre ſcienze, cerca le ragioni dei principj, e gli dimoſtra; perciò pare, che ſi diſtingua anche dall' intelletto, e dalla ſcienza; poichè l' intelletto conſidera i principj, e la ſcienza gli ſegue, ſenza dimoſtrarli. E può anche la metafiſica chiamarſi in certo modo intelletto e ſcienza, poichè verſa intorno ai principj, ciò che fa ancor l' intelletto, e gli dimoſtra per via di argomentazione, e di diſcorſo, ciò che è proprio della ſcienza. Egli ſi par dunque, che la metafiſica, diſtinguendoſi ſenza al-

cun

cun dubbio dalla prudenza, e dall' arte, diſtinguaſi ancora dall' intelletto e dalla ſcienza, e tuttavia poſſa anche dirſi ſcienza et intelletto, e in ſomma abbia tutte le condizioni, che in quella ſua tanto ſublime e tanto oſcura ſapienza Ariſtorele richiedeva. Perchè non diremo noi dunque, che egli intendeſſe per un tal nome la metafiſica?

Il fine della Quarta Parte.

PAR-

PARTE QUINTA

DI *ALCUNE QUALITÀ DELL' ANIMO*

Che non ſono nè vizj, nè virtù.

CAP. I.

Nota delle qualità, di cui vuol trattarſi.

MOlte e molto varie ſono le qualità dell' animo, le quali quantunque belle e pregevoli, non ſi vogliono tuttavia porre tra le virtù, come nè meno tra' vizj i loro contrarj. Delle quali fa d' uopo ragionare, sì perchè alcune diſpongono alla virtù, et altre appartengono grandemente alla felicità; sì ancora perchè molte ſono alla virtù così ſomiglianti, che per poco non ſi confondon con eſſa, et è ufficio del filoſofo il diſtinguerle. Nè noi però tratteremo ora di tutte, ma ſolamente ne toccheremo alcune, che ſono ſtate notate da Ariſtotele; nè ci metteremo gran fatto cura dell' ordine, come in coſa, che difficilmente potrebbe ordinarſi, e non ne ha però molto biſogno.

Diremo dunque in primo luogo della virtù eroica, che è più toſto un eccesſo di virtù, che virtù; poi paſſeremo alla continenza, e alla tolleranza,

la prima delle quali riſguarda il piacere, la ſeconda il dolore. Come di queſte tre qualità avremo ragionato, e dei loro contrarj, diremo anche della verecondia, la qual ſi muove ſcoprendo l'uomo una certa ſconvenevolezza in ſe ſteſſo, e dello ſdegno, che gli viene ſcoprendone alcuna in altrui. Diremo appreſſo alquanto più largamente dell' amicizia, la qual pare in certo modo virtù; e del piacere, il quale è ſalito in tanto pregio, che preſſo molti tien luogo di felicità. Indi tornando là, donde da principio partimmo, ragioneremo alcun poco della felicità, e porremo fine a queſto noſtro compendio.

CAP. II.

Della virtù eroica.

NOn ha dubbio, che la virtù può eſſer maggiore e minore per infiniti gradi, come le altre qualità tutte; perchè ſiccome il calore può ſempre più creſcere, non potendoſene aſſegnare uno tanto grande, che non poſſa intenderſene un maggiore; e lo ſteſſo può dirſi della robuſteza, della bellezza, e delle altre qualità del corpo; così anche interviene della virtù, non potendoſi così facilmente intendere virtù tanto grande, che altra più grande non poſſa aſſegnarſene.

Ben' è vero, che ſiccome l'uomo non può conſeguire tutti i gradi della robuſtezza, ma ſi contie-

ne

ne dentro a certi limiti, oltre i quali d' ordinario non passa; e chi gli oltrepassasse, mostrerebbe avere non so che di sopranaturale; così nè pure può l' uomo conseguir tutti i gradi della temperanza, e della fortezza, e delle altre virtù morali; ma si riman d' ordinario dentro a certi limiti, oltre i quali chi passasse si stimerebbe avere una virtù più che umana.

Questa virtù dunque grande, straordinaria, maravigliosa, più che umana, chiamasi virtù eroica; la qual non si dice semplicemente virtù, perciocchè non par propria dell' uomo, ma d' altra cosa, che sia dell' uomo più eccellente; e noi siamo soliti chiamar virtù solamente quegli abiti, che son dell' uomo. Laonde è stato detto, in Dio non esser virtù, ma una certa sovragrandissima eccellenza maggiore d' ogni virtù. E quindi è ancora, che la virtù eroica attribuivasi dai Greci ai figli degli Dii, e ai semidei, che si stimavano essere meno, che Dii, e più che uomini; de quali molti ne furono tra gli argonauti, e tra quelli, che poco appresso andarono a Troja; se pure si vuol por mente alle favole. Dal fin quì detto può vedersi, che cosa sia la virtù eroica, la quale è maggiore della virtù umana, nè però giunge all' eccellenza divina.

Ora egli è chiaro, che un' eroe dee avere tutte quante le virtù. E la ragione si è questa. Un' eroe dee avere qualche virtù in grado eccellentissimo; perciocchè se niuna ne avesse, non sarebbe

eroe; ma chi ha una virtù in grado eccellentiſſimo, dee averle tutte, come abbiamo in altro luogo dimoſtrato; dee dunque l' eroe averle tutte.

Saranno alcuni, i quali diranno, che l' eroe non è ſtato, nè è per eſſer mai; e che pertanto nulla ci appartiene il ſaperne; et eſſere perciò vano lo ſcriverne, e farne i trattati. I quali io dico, che ſi ingannano; perchè nè meno fu mai alcun' ottimo oratore, nè alcun perfetto capitano; e pure ne ſono ſtati ſcritti libri interi, che ſi ſtimano utiliſſimi; perciocchè molto giova all' uomo, per renderſi migliore, il conoſcere et il ſapere, qual ſia la forma del perfettiſſimo, e dell' ottimo. Però i poeti nelle loro epopeje intendono di inſegnare agli uomini la virtù, proponendone loro una grandiſſima e quaſi divina nelle azioni di un qualche eroe.

Per la qual coſa non perduta opera ſarebbe, et a poeti certamente utiliſſima, fermarſi alquanto nella conſiderazione della virtù eroica, e moſtrandone le varie forme, e le parti tutte, e gli ufficj, farne diſteſamente un trattato. Ma queſto a noi ora non appartiene. Solamente a levar l' errore d' alcuni, a quali uno non può parere eroe, ſe non ha l' animo ſgombro, e ſciolto d' ogni paſſione, diremo all' incontrario, poter l' eroe ſentir le paſſioni, e turbarſene, e far talvolta le azioni oneſte con qualche ſtento, e fatica. Il che dichiareremo brevemente a queſto modo.

Quella

Quella prontezza e facilità, che uno ha a fare le azioni oneſte, e in cui conſiſte la virtù, non vien per altro, ſe non perchè la parte ragionevole dell' animo ha per eſercizio e per uſo acquiſtata una forza molto maggiore, che non è quella dell' appetito. Ma la forza dell' appetito non è la ſteſſa in tutti, nè ſempre; eſſendo in alcune occaſioni aſſai piccola, et in altre più grande, et in altre grandiſſima, e terribiliſſima; nel che molto vagliono gli oggetti eſterni, che penetrando per via de' ſenſi infino all' anima, commovono l' appetito, e l' accendono ora più, et ora meno, e fanno talvolta contraſti grandiſſimi da mettere in turbamento, e in pericolo qualunque virtù.

Quindi è, che può uno eſſer prontiſſimo e ſpeditiſſimo contro gli aſſalti comuni et ordinarj dell' appetito, onde a ragione virtuoſo ſia detto; ma contra quei grandiſſimi, e furioſiſſimi non così; de' quali non uſcirà vincitore ſenza turbamento, e fatica. Nè può darſi una virtù tanto grande, che accendendoſi viepiù l' appetito, et infuriando non poſſa giungere a darle noja; ſe già non foſſe quella una virtù infinita, la quale eſſendo tale, non ſarebbe virtù, ma più toſto una qualità propria di qualche Dio.

Ora l' eroe ſi è quello, che nei comuni et ordinarj aſſalti dell' appetito così ſi porta, e con tanta facilità gli reſpinge, che pare in certo modo, che non gli ſenta; e in queſto moſtra eſſere più che uo-

uomo; ma nei grandiſſimi e furioſiſſimi ſi turba alquanto, e ſi affatica ancor' egli; et anche in queſti però moſtra eſſere più che uomo vincendogli; ſiccome vincendogli con fatica moſtra eſſere men che Dio. E queſta è la differenza che paſſa tra l'eroe, e il virtuoſo, che molto più, ſenza alcuna comparazione, ſi ricerca a turbar' un eroe, di quello che ſi ricerchi a turbare un virtuoſo; ma non è però, che non ſi turbi talvolta anche l' eroe.

Per la qual coſa mal fanno certi tragici, i quali volendo (non ſo per qual ragion moſſi) condurre eroi ſu le ſcene, vi conducono inſenſati; e così gli fanno andare alla morte, come al pranzo. Ma Vergilio, che inteſe ottimamente tutte le coſe, formò talmente il ſuo Enea, che poteſſe e temere ne' pericoli grandiſſimi, e dolerſi, e compatire altrui, e prender odio, e ſdegnarſi, purchè ne foſſero le cagioni graviſſime. Però non volle, che egli ſi accendeſſe d' amore per qualunque volgar bellezza, come i noſtri paladini fanno; ma ſoltanto allorchè s' avvenne ad un volto reale, pieno di grazia e di beltà con tutte le attrattive dell' oneſtà e del valore; nè queſto ancora era baſtante ad accenderlo, ſe non vi ſi aggiungevano e la gratitudine, e la compaſſione, e non vi concorrevano in particolar modo e il luogo, e il tempo, e la fortuna, e il deſtino, e gli Dii, così che pare, che tutte le forze ſi metteſſero in opera tanto umane, quanto divine, per far sì, che l' auguſto fondator di Roma doveſſe innamo-

rarſi

rarſi dell' auguſta fondatrice di Cartagine. Tanto vi volle a far naſcere il più nobile, e il più magnifico abbracciamento, che ſia ſtato al mondo mai, qual fù quello di Enea e di Didone. Fin quì della virtù eroica.

Alla virtù eroica opponſi una qualità dell' animo, che Ariſtotele ha chiamato Θηριότητα, noi potremo dire fierezza, ovver ferità; et è un' eccesſo di vizio così grande, che par non poſſa in uom cadere; e chi l' ha, moſtra d' eſſere men che uomo, e più toſto fiera che uomo. Come ſe uno ſenza niuna neceſſità uccideſſe i figli, e tranquillamente ſe gli mangiaſſe; che ognun direbbe, coſtui eſſere non un' uomo, ma un moſtro.

La ferità vien talvolta dalla conſuetudine; e così ſe ne ſon veduti parecchi eſempj nelle nazioni barbare, e ſelvaggie. Viene anche per malatia, come ne' furioſi; e per ſoverchia triſtezza d' animo ſi dice di molti, che ſieno dati in fierezza. E venendo così, non è vizio, et è coſa men cattiva del vizio, ancorchè ſia, come dice Ariſtotele, più terribile; perchè più danno ne reca colui, che è preſo da ferità, che non il malvagio, il qual men ſi teme, benchè ſia peggiore; a quella guiſa che men ſi teme l' uſurajo, che la ſerpe, benchè l' uſurajo ſia malvagio, la ſerpe non abbia in ſe malvagità niuna.

CAP.

CAP. III.

Della continenza.

LA continenza, che da Ariſtotele ſi dice ἐγκράτεια, è una diſpoſizion d' animo a vincere, ma con fatica però e difficilmente, la cupidigia dei piaceri; nè già di tutti i piaceri, ma di quelli ſolamente, che ſon del guſto, e del tatto, perchè chi vince la cupidigia degli altri diletti, come della muſica, o della caccia, non ſi dice propriamente ἐγκρατὴς, continente; ma chiamaſi con altro nome. Forſe che eſtendendo la continenza ai piaceri del guſto, offendiamo alcun poco l' uſo del comun favellare; il che ſe è vero, non molto però ci pentiremo di aver' errato in così picciola coſa.

E già ſi vede, che la temperanza, e la continenza verſano intorno alle ſteſſe coſe, nè però ſono lo ſteſſo. Poichè per la temperanza ſi vince la cupidigia dei piaceri facilmente, e quaſi ſenza fatica; per la continenza con fatica, e difficilmentè. Laonde la temperanza è virtù, la continenza è ſolo diſpoſizione alla virtù.

Alla continenza opponſi l' incontinenza, che da Ariſtotele vien detta ἀκρασία; & è una diſpoſizione, che ha l' uomo a laſciarſi trarre dalla cupidigia dei piaceri più, che non conviene; benchè anche queſto faccia con fatica, e malvolentieri, e com-

combattendo pure e contraſtando con l' appetito. Quindi è, che l' incontinenza non ſi mette tra i vizj; perchè ſiccome la virtù è un' abito, per cui ſi fanno facilmente le azioni oneſte, così il vizio è un' abito, per cui facilmente ſi fanno le diſoneſte; nè queſto può dirſi dell' incontinente, il qual non ſi piega alle coſe diſoneſte, ſe non dopo molto, e lungo contraſto, quaſi vinto e ſtraſcinato dalla paſſione.

E di qui ſi vede, qual ſia la differenza tra l' incontinente, e l' intemperante; perchè l' intemperante, come vizioſo, cede ad ogni urto della paſſione ſenza contraſto; l' incontinente cede ſolo agli urti maggiori, e pecca con fatica; laonde l' intemperante ha il giudicio guaſto, l' incontinente intende meglio, e meglio conoſce di far male; di che avviene, che l' incontinente ſpeſſe volte ſi pente del ſuo eccceſſo, e ſi corregge; ciò che non fa ſe non rade volte l' intemperante.

E' ſtata quiſtione tra i filoſofi, ſe l' incontinente poſſa dirſi prudente; perchè da una parte l' incontinente, il qual pecca, e fa tuttavia gran contraſto all' appetito per non peccare, moſtra ben di conoſcere e giudicare, che non gli convenga l' azione, che egli fa; perciocchè non contraſterebbe, ſe queſto non conoſceſſe; onde pare, che abbia prudenza conoſcendo, e giudicando dell' azione rettamente. Ma d' altra parte qual maggiore imprudenza, che elegger quello, che ſi conoſce eſſer cattivo? E per-

ciò pare, che l' incontinente non abbia prudenza. Vogliono dunque alcuni, che l' incontinente debba dirsi prudente, ed altri nò. Aristotele lo lasciò essere imprudente; di che due ragioni possono addursi.

In primo luogo il prudente è virtuoso, essendo la prudenza, come sopra è dimostrato, di sua natura congiuntissima alla virtù; ma l' incontinente non è virtuoso, essendo l' incontinenza una disposizione al vizio; par dunque, che l' incontinente non debba aversi per prudente.

In secondo luogo l' incontinente quantunque formi assai rettamente il giudicio speculativo, considerando l' azione in generale, tuttavia peccando mostra di non formare assai rettamente il giudicio pratico, ma la prudenza è posta principalmente ne' giudicj pratici; dunque non è da dire, che l' incontinente abbia prudenza.

Nè è però da maravigliarsi, se molti incontinenti si odono parlare nelle adunanze e compagnie degli uomini ottimamente, e dar lezioni utilissime, et esser molto da attendersi le lor sentenze; imperocchè in tali compagnie per lo più avviene, che si ragioni delle cose in generale, senza discendere alle ultime particolarità, nelle quali sole l' incontinente erra. Senza che nelle compagnie allegre e gioconde, e che si tengono più a passar tempo, e sollazzarsi onestamente, che ad altro fine, entrar non sogliono le impetuose passioni, che sole possono

no conturbare il giudicio dell' incontinente, il qual conoſce et ama la virtù fin tanto, che la paſſione gliel conſente.

CAP. IV.

Della tolleranza.

LA tolleranza, che da altri è ſtata detta coſtanza, e da Ariſtotele καρτερία è una diſpoſizion d' animo, per cui l' uomo ſoſtien la noja e il dolore ſenza turbarſene più di quello, che gli convenga; e il fa però con fatica, e difficoltà; onde ſi vede non eſſer fortezza, nè virtù, eſſendo che il forte e il virtuoſo ſoſtien la noja e il dolore facilmente.

Alla tolleranza opponſi una qualità, che noi potremo dire intolleranza, o mollezza d' animo, e da Ariſtotele fu detta μαλακία et è una diſpoſizione, per cui l' uomo reſiſtendo al dolore, e contraſtando per ſoſtenerſi, pur cede, e ſi abbandona di tanto in tanto a una ſoverchia triſtezza; nel che non è nè effemminatezza, nè vizio; perchè l' effemminato, e il vizioſo cede ſubito al dolore, e ſi turba ſenza contraſto.

I continenti ſogliono eſſere tolleranti, perciocchè chi può aſtenerſi dal piacere, può anche ſoffrir con pazienza il diſpiacere. E ſimilmente gl' incontinenti ſoglion' eſſere intolleranti, perciocchè chi

non sa astenersi dal piacere, molto meno saprà soffrire il dolore. Oltre a ciò la continenza è una disposizione, per cui l' uomo privandosi d' un piacere, soffre una noja; essendo sempre nojoso il privar se stesso di un piacere. Par dunque, che niuno possa essere continente, se non è ancora in qualche modo tollerante.

CAP. V.

Della verecondia.

LA verecondia è una disposizione, che ha l' uomo a vergognarsi del mal fatto, temendo a cagion di questo non esser tenuto cattivo dagli altri. Onde si vede, che la verecondia non è qualunque vergogna, ma quella sola, che nasce dall' azione poco onesta. Perchè quando gli uomini si vergognano o della povertà, o dell' ignoranza, o d' esser nati in basso luogo, quella si chiama più tosto vergogna, che verecondia.

Anzi pare, che verecondo si chiami per lo più colui, il qual si vergogna d' una colpa, che gli altri compatiscono leggermente, benchè egli di tale compatimento non si accorga, e perciò si turbi. Onde la verecondia è congiunta con semplicità d' animo, et è propria dei giovani, e delle donne. I vecchi o non si vergognano di cosa niuna, o si vergognano solo delle bruttissime, e che non' possono essere compatite. Ne' giovani si compatiscono tutte più facilmente; se già non

non fossero di quelle atrocissime, in cui non suol cadere il verecondo; e più si compatiscono, se essi se ne vergognano; perchè vergognandosene mostrano pentimento; e più è da lodarsi nel giovane il pentimento, che da biasimarsi la colpa.

Benchè la verecondia sia una qualità molto commendabile, essendo indizio di gentile animo, e costumato, e inducendo l' uomo a pentirsi del mal fatto, non per questo vuol numerarsi trà le virtù; essendo più tosto una perturbazion d' animo, et una passione, che vien da natura, che un' abito; laonde accortamente Aristotele nel secondo libro della rettorica la pose tra gli affetti. Di fatti non si dice mai, che il verecondo si vergogni facilmente, perchè egli sia avvezzo, e per lungo tempo esercitato a vergognarsi. Anzi vergognandosi più i giovani, che i vecchi, pare, che la vergogna sia una disposizion d' animo, la quale esercitandola, venga meno; ciò che non avviene delle virtù, nè degli abiti.

Siccome poi la verecondia è disposizione alla virtù, e però molto è commendata; (almeno dovrebbe essere, e certo gli antichi ne fecer gran conto) così l' inverecondia, o vogliam dire la sfacciataggine, la qual consiste nel non vergognarsi di comparir cattivo alla presenza degli altri, è grandissima disposizione al vizio, et è degna di grandissimo biasimo, nè posson servirle di scusa i costumi presenti. E pare, che tanto più si disdica ai giovani et alle donne, quanto più d' essi è propria la verecondia.

CAP.

CAP. VI.

Dello ſdegno.

HA una certa diſpoſizion d' animo, che da Greci fu detta νέμεσις, noi la diremo ſdegno; et è quella, per cui l' uomo ſi turba, qualor vede onorarſi et innalzarſi gl' immeritevoli. E queſta è *più* toſto perturbazione e paſſione, che virtù; perciocchè niuno ſi ſdegna per avere contratto abito di sdegnarſi, *ma* ſolo perchè così è fatto da natura; e la virtù, come abbiamo detto in più luoghi, è abito. Però ben fece Ariſtotele nella ſua rettorica a porre το νεμεσαν, lo sdegnarſi tra gli affetti.

E benchè lo ſdegno non ſia virtù, è però indizio di virtù; perchè colui, che ſi ſdegna, moſtra di conoſcere, che non conviene onorar' il vizio, nè innalzarlo, e ſpiacendogli l' innalzamento dei vizioſi, moſtra di amare la giuſtizia, e la virtù. Il perchè ſogliono facilmente ſdegnarſi i dotti e i virtuoſi, e quelli, che hanno l' animo grande e ſignorile; al contrario i vili e gli abietti non ſoglion' eſſere diſdegnoſi; ſervendo anche molto allo ſdegno l' opinione, che uno ha del proprio merito, onde ſoffre malvolentieri, che un' indegno ſi goda quella fortuna, che a lui converrebbe; e tale opinione è propria del magnanimo, non del vile.

Quantunque lo ſdegnoſo meriti laude, in quanto

to ama la virtù; più però a mio giudicio ne meriterebbe, se sapesse amarla senza sdegno; il che farebbe, se imparasse dalla virtù medesima, quanto poco conto far si debba delle dignità, e degli onori, e degli altri beni della fortuna; i quali se egli stimasse poco, non gli darebbe fastidio, che toccassero, come quasi sempre avviene, ai malvagi; ma egli mostra stimargli troppo, avendone gelosia; e fa, come li Stoici, i quali sprezzavano la sanità, le ricchezze, gli onori non avendogli per beni; ma volean però che niuno gli possedesse se non il virtuoso, con che mostravano pur di stimargli.

Allo sdegno opponsi una disposizion d' animo, alla quale non saprei che nome imporre; ma comunque si nomini, consiste in questo, che l' uomo non senta rincrescimento niuno di vedere esaltato il vizio, e oppressa la virtù. E una tal disposizione è molto vicina alla malvagità; perchè colui, cui non dispiace di vedere la virtù oppressa, si indurrà di leggeri a opprimerla egli; nè curerà molto di essere virtuoso. E' dunque assai vicino ad esser malvagio colui, che non è punto sdegnoso.

CAP.

CAP. VII.

Della amicizia.

NOn è luogo in tutta la filoſofia nè più nobile nè più illuſtre di queſto; ſopra cui ſono ſtati ſcritti e dai Greci, e dai Latini volumi interi pieni di magnificenza, e di dottrina. Noi dunque ne ſcriveremo, brevemente in verità, ſe la dignità della materia ſi conſideri; ma però più ampiamente, che non abbiamo fatto delle qualità ſpiegate di ſopra. E in primo luogo diremo, che coſa ſia l'amicizia, e la divideremo nelle ſue parti.

Io dico dunque, che l' amicizia è una ſcambievole benevolenza ſcambievolmente manifeſtata; e dico, benevolenza, perchè ſenza queſta non può eſſere amicizia; e biſogna, che ſia ſcambievole, perchè ſe Ceſare vorrà bene a Lentulo, non per ciò ſi diranno amici, quando Lentulo anch' egli non voglia bene a Ceſare; nè tampoco ſi diranno amici, ſe volendo bene l' uno all' altro, l' uno però non ſappia della benevolenza dell' altro. Par dunque, che nell' amicizia debba eſſere la benevolenza non ſolo ſcambievole, ma anche manifeſtata. Però ben fece Ariſtotele, il quale avendo detto *ἔυνοιαν εν αντιπεπονθότι φιλίαν εἶναι*, cioè, che l' amicizia è una benevolenza contraccambiata, non fu contento; ma volle aggiungere *μη λανθάνουσαν*, che è quanto dire, non naſcoſa.

Non

Non è però, che queſta manifeſtazione di benevolenza ſi voglia far ſempre con le parole; che anzi ciò avvien di rado; perchè in alcune amicizie, come vedremo appreſſo, la manifeſtazione ſi fa dalla natura ſteſſa, o dalle leggi, ſenza che l' uomo vi abbia parte; oltre che ſempre più vagliono le azioni, che le parole. La benevolenza poi manifeſtata induce in quelli, che la manifeſtano, un certo obbligo di conſervarla per l' avvenire; perchè colui, che vuol bene oggi, dee avere in animo di voler bene ancor domane; altrimenti non vorrebbe bene nè meno oggi; e ſe ha tale animo, dee conſervarlo, ciò richiedendoſi alla fedeltà, e alla coſtanza.

Non è poi da dubitare, che la benevolenza non induca l' uomo a eſercitare gli ufficj dell' amicizia, imperocchè chi vuole il bene di un' altro (in che è poſta la benevolenza) lo procura anche in tutti i modi; e queſti ſono gli ufficj dell' amicizia.

Spiegata così la natura dell' amicizia facilmente ſi intende, niuna ſocietà dover' eſſere tra gli uomini o inſtituita dalla natura, o introdotta dagli uomini ſteſſi, a cui non corriſponda una certa maniera di amicizia; imperocchè qual ſocietà eſſer può, in cui non ricerchiſi, che l' uno voglia un certo bene dell' altro? E queſta benevolenza ſi tiene per manifeſta, eſſendo manifeſto il genere della ſocietà, che vi ci obbliga. Quando il compratore ſi convie-

ne col mercante, naſce tra loro una certa ſpezie di ſocietà, e quindi una certa forma di amicizia, per cui l' uno dee volere un certo bene dell' altro; poichè il compratore dee volere, che il mercatante abbia il danaro, di cui s' è convenuto; e il mercatante, che il compratore abbia la roba, ch' egli ha comprata. E queſta è una certa forma di amicizia; et altre ſimilmente potrebbono addurſene. Ariſtotele ne propoſe molte, ſeguendo varie diviſioni. Io ſeguirò le più comode.

Dico dunque, che altre amicizie ci ſi impongono dalla natura, altre ſi contraggono per elezione. Della prima maniera può dirſi eſſere l' amicizia, che paſſa tra il padre e i figliuoli, e lega inſieme tutti quelli, che ſono d' un iſteſſa famiglia; la quale amicizia è alquanto ſtretta. N' ha alcune alquanto più larghe; et una larghiſſima, la qual lega inſieme e congiunge tutti gli uomini; volendo la natura, che l' uomo generalmente voglia il bene dell' altro uomo, e lo procuri, qualunque volta o niuno o pochiſſimo incomodo gliene venga; e così impone agli uomini una certa comune benevolenza, che tutti inſieme gli lega, e ſtringe, facendoli amici l' un dell' altro. Nè è neceſſario aver manifeſtato altra volta una tale benevolenza; perciocchè l' ha manifeſtata abbaſtanza la natura, che ce la impone; non credendoſi, che alcuno voglia diſubbidirle.

Alle amicizie, che ci ſi impongono dalla natura, io riduco anche quelle, che ſi ſtabiliſcono dalle leg-

leggi, come quella, che paſſa tra il principe e i ſudditi, e tra l' un ſuddito, e l' altro; i quali volendoſi bene ſcambievolmente, fanno ciò, che voglion le leggi, e facendo ciò, che voglion le leggi, obediſcono alla natura.

E queſte amicizie tutte ricercano alcuni determinati ufficj, e non più; perchè ſebbene ogni uomo è obbligato di ſoſtenere colui, che cade, potendol fare, non è però obbligato donargli del ſuo; nè il cittadino è tenuto di dar mangiare all' altro cittadino, ſe queſti può procacciarſelo d' altra parte più comodamente. Però queſte amicizie ſi contentano di pochi ufficj e comuni, e non ſogliono nè pur chiamarſi amicizie. Più toſto amicizie ſi chiamano quelle, che ſi contraggono per elezione, benchè di queſte ancora n' ha alcune, che poco meritano sì illuſtre nome.

Venendo dunque alle amicizie, che ſi contraggono per elezione, noi le divideremo, come fa anche Ariſtotele, in tre. La prima ſarà l' amicizia, che naſce dall' utilità; la ſeconda quella, che naſce dal piacere; la terza quella, che naſce dalla virtù.

CAP. VIII.

Dell' amicizia, che naſce dall' utilità.

L' Amicizia, che naſce dall' utilità, ſi vuol diſtinguere in due parti; perchè ſebbene la diſtinzione parrà alquanto ſottile, è però neceſſaria, acciocchè due amicizie tra loro diverſiſſime non ſi confondano. E' dunque da avvertire, che *altro* è voler bene a uno, perchè ne venga bene a *noi; altro* è voler bene a uno, perchè facendo egli bene a noi, par convenevole, che noi ne vogliamo a lui. Nel primo caſo il fine della benevolenza è l' utile proprio, il qual ſi ſegue, e non altro; nel ſecondo caſo l' utile non è il fine della benevolenza, benchè ne ſia il motivo, e più toſto ſi ſegue una certa convenevolezza, et oneſtà, che l'utile. Quindi è, che queſta amicizia è più oneſta, e contiene virtù; quella prima non è pur degna di eſſer chiamata amicizia; perchè colui, che vuole il ben dell' amico non per altro, ſe non perchè ne torni bene a lui ſteſſo, vuole più toſto bene a ſe ſteſſo, che all' amico; e così ama l' amico, come il cacciatore ama il cane.

Ne per queſto però dico, che il voler bene ad altrui, perchè ne torni bene a noi, ſia coſa diſoneſta; non eſſendo diſoneſta coſa cercare i ſuoi comodi anche per queſto mezzo; dico ſolo, che queſta benevolenza non contien vera amicizia; et eſ-

ſen-

ſendo diretta ai proprj comodi non è degna di niuna lode. E quindi è, che chi vuole il ben d' un' altro per quel vantaggio ſolo, che a lui ſteſſo ne viene, non proteſta mai ciò liberamente, e ſe ne vergogna; e molti ſono, i quali cercano tutti i modi di far parere, che altro fine non abbiano, ſe non il ben dell' amico; nel che ſono ſimulatori, e menzogneri, e diſoneſti; e tali ſono gli uſurai, che a null' altro penſando, che al lor guadagno, pur voglion moſtrare di favorire altrui, e voglion' eſſere ringraziati dell' uſura.

E ſebbene queſta amicizia, che ha per fine l' utile proprio, non è per ſe ſteſſa diſoneſta coſa, ſon però da biaſimarſi grandemente coloro, i quali queſta ſola cercano, e tutte le altre amicizie diſprezzano; perchè ſebbene cercando le amicizie utili non ſon diſoneſti, ſon però diſoneſti, ſprezzando le amicizie virtuoſe. E tali per lo più ſono i trafficanti, e i cortigiani, e tutti quelli, che in ogni coſa intendono ſempre all' accreſcimento delle lor fortune.

Che ſe l' amico vuol bene all' altro amico, moſſo et indotto dall' util proprio; così però che l' utile ſia non il fine della benevolenza, ma ſolo il motivo; è fuor di dubbio, che l' amicizia ſarà molto oneſta, eſſendo molto oneſto il voler bene a coloro, che ci giovano. E chi ſarà, che non lodi il pupillo, ſe vuol bene al tutore, che procura e regge le coſe ſue; e lo ſcolare, ſe vuol bene al precettore, che lo ammaeſtra? benchè il pupillo, e lo ſcolare ſieno indotti dall'

dall' util loro a voler bene, quegli al tutore, e questi al maestro. Et è chiaro, che questa amicizia non dee cessare, benchè cessi l' utilità, essendo cosa onesta il voler bene non solamente a coloro, che ne giovano, ma anche a quelli, che ne giovarono.

CAP. IX.

Dell' amicizia, che nasce dal piacere.

DELL' amicizia, che nasce dal piacere *si possono* dire quasi le stesse cose; perchè se il piacere è fine della benevolenza, come se uno vuol bene ad un' altro, non perchè questi abbia alcun bene, ma per trarne egli un piacer suo, questa non sarà vera amicizia; perciocchè colui, che vuol bene a questo modo, piuttosto vuol bene a se stesso, che all' amico. Nè è però disonesta cosa; non essendo disonesto il voler bene a uno, perchè ne venga alcun piacere a noi, salvo se il piacere non fosse egli disonesto. E chi dirà essere disonesta cosa il desiderar la salute al danzatore per aver' il piacere di vederlo danzare?

Ma se il piacere è motivo della benevolenza, e non fine, come se noi vogliam bene a uno, perchè, ponendo egli studio in piacere a noi, par convenevole, che noi altresì ponghiam qualche studio al ben di lui, l' amicizia è senza dubbio molto onesta, essendo ragionevol cosa il voler bene a coloro,

loro, che procurandoci alcun diletto ne rendon la vita men nojosa; e quand' anche il diletto recato fosse disonesto, disonesto però non sarebbe il desiderare, e volere, e procurare il bene di chi il recò; potendo abbominarsi il piacere, e tuttavia procurar' il bene della persona, che volle peccar per recarcelo.

E a queste piacevoli e dilettose amicizie riduconsi quelle degl' innamorati, i quali, in quanto amano, non sono amici, ma divengono; perchè la dichiarazion dell' amore va sempre congiunta con la dichiarazione della benevolenza, e di qui nasce l' amicizia, la quale per se stessa, e di sua natura sarebbe buona, quand' anche l' amore fosse non buono. Perchè se il giovane vuole il bene della sua donna, e similmente la donna del suo giovane, desiderandogli onori, e ricchezze, e scienza, in che consiste la benevolenza, non è in ciò malvagità niuna; ma se l' uno vuol trar dall' altro il piacer suo, ciò che vien dall' amore, può in questo essere malvagità, e vi è, quando il piacere sia malvagio.

Quelli, che nelle loro amicizie vanno dietro all' utilità, come sopra abbiam dimostrato, si scostano dalla vera amicizia, e similmente quelli, che vanno dietro al piacere. V' ha però questa differenza, che chi va dietro all' utilità, non suol ricercare alcuna qualità lodevole nella persona, che ama, bastandogli, che ella gli sia utile; laddove chi va dietro al piacere, suol ricercare nella persona, che

ama,

ama, le qualità lodevoli, come la bellezza, la grazia, la corteſia; il che ſi vede negl' innamorati, i quali non amerebbono la perſona, che amano, ſe non pareſſe lor bella, e gentile, e coſtumata, e degna del loro amore; e però ſi ſcoſtano meno dalla ragione, e dalla oneſtà. Non è però, che non pecchino tutti, qualor traſcorrano in eccesſo. Quelli, che ſeguon l' utile, peccano più vilmente; gl' innamorati peccano con più gentilezza, ma però peccano.

CAP. X.

Dell' amicizia, che naſce dalla virtù.

L' Amicizia ſi dice naſcere dalla virtù, allora quando uno avvenendoſi in un' altro, e trovandolo corteſe, piacevole, manſueto, et ornato di ſcienza, e di virtù, e di molte altre qualità belle, e preſtanti, gli par degno di eſſere ben voluto, e perciò ſi muove a volergli ogni bene; poichè ſe tale benevolenza ſarà ſcambievole, e ſcambievolmente ſi manifeſterà, ſarà quella rara amicizia, che ſi dice naſcere da virtù, et è il più ricco teſoro, che aver poſſa l' uomo in queſta vita.

Non è alcun dubbio, che tale amicizia non ſia fra tutte la più gentile, e la più nobile; sì perchè è poſta in virtù; sì ancora perchè non ha altro fine, che il ben dell' amico, eſſendo diſgiunta dall' inte-

intereſſe, e dal piacere; e però è molto diverſa dalle altre due amicizie, che ſopra abbiamo dette. Sebbene non potendo il virtuoſo non eſſere e piacevole, e liberale, e corteſe, e magnanimo, non può non eſſere ancora coſa molto utile, e molto gioconda; e chi l' ama, in quanto è virtuoſo, viene per conſeguente ad amarlo anche in quanto è utile, e in quanto è giocondo. E però tale amicizia pare, che abbracci in certo modo, e contenga le altre due; et anche perciò diceſi perfettiſſima. E pare ancora, che debba eſſere durevoliſſima, imperocchè non ricercando negli amici ſe non la virtù, niente commette al caſo e alla fortuna.

E queſta è quella maraviglioſa amicizia, che fu rara ancor tra gli eroi, e baſterebbe da ſe ſola a far bello il mondo, quand' anche tutte l' altre bellezze gli mancaſſero. E certo che ella è grado ſommo e perfettiſſimo di ſocietà, volendoſi bene all' amico non per altro fine, ſe non perche egli abbia bene, il che è grado ſommo e perfettiſſimo di benevolenza, in cui l' uno vuole il ben dell' altro, nè cerca più; contentandoſi di quel puro e nobil piacere, che tien ſempre dietro all' amicizia ſenza eſſer cercato.

Sono in vero oggidì molti, i quali eſponendo gli uffici della ſocietà, non altro fine le propongono, ſe non l' utile; e queſta loro opinione eſtendono ad ogni maniera di ſocietà, tanto a quella civile, che uniſce inſieme i cittadini, quanto a quell'

altra più ampla, e più comune, che tutte stringe le nazioni, e l' una con l' altra le congiunge. La ragion de' quali se noi seguissimo, bisognerebbe dire, che niuno dovesse mostrar la via al passeggiero, qualora non ne sperasse alcun' utile, e che l' una nazione non dovesse mai sovvenir l' altra senza speranza di qualche guadagno, quand' anche potesse farlo comodissimamente, e fosse l' altra ridotta agli estremi pericoli. Filosofia barbara, e inumana, che noi lascieremo agli oltramontani, da quali ci contenteremo di esser vinti nella ricchezza e nel potere, purchè non lo siamo nella virtù.

Ma tornando al proposito io dico, che l' amicizia, che nasce dalla virtù, è sola fra tutte l' altre perfettissima, e meritevole di sì bel nome; sì perchè è fondata in virtù, sì perchè contiene perfettissima benevolenza; della quale abbiamo pochissimi esempj; e ne avremmo anche meno, se i poeti non ne avessero accresciuto il numero con le lor favole.

CAP. XI.

D' *alcune sentenze intorno all' amicizia.*

COrrono alcuni detti intorno all' amicizia, che usciti, cred' io, dalla filosofia passaron nel popolo, introdottivi forse dagli oratori e dai poeti, e vogliono qualche spiegazione, perciocchè il popolo gli

gli dice assai volte senza intenderne troppo bene il significato. Vedremo dunque di spiegargli in qualche modo. Poi, dichiarate alcune quistioni, e varie qualità propinque all' amicizia, porremo fine a tutto questo argomento.

Sentenza Prima.

E' Stato detto in primo luogo, che l' amicizia consiste in somiglianza; il che vuole spiegarsi; non essendo da credere, che il grande non possa essere amico del piccolo, e il bello del brutto, e il robusto del debole, benchè sieno tra loro dissomiglianti.

Io dico dunque, che la somiglianza, in cui consiste l' amicizia, è somiglianza di volontà, così che gli amici, per quanto sono amici, debban volere le stesse cose; non già perchè l' uno debba voler' avere la stessa cosa, che vuole aver l' altro, come se amendue volessero avere la stessa veste, o lo stesso podere; che di qui più tosto nascerebbe nimistà; nè anche perchè l' uno debba voler cose simili a quelle, che vuol l' altro, come se volendo l' uno una spada, e l' altro ne volesse un' altra del tutto simile; che questo sarebbe atto più tosto di emulazione, che di amicizia; ma perchè volendo l' uno avere una cosa, e l' altro dee volere che egli l' abbia; poichè così volendo voglion lo stesso: come se Scipione volesse avere il comando dell' armata,

e Lelio voleſſe, che egli l' aveſſe; nel qual caſo Lelio e Scipione vorrebbono la medeſima coſa, e perciò ſarebbono ſimiliſſimi nel volere. E in queſta ſimiglianza di volontà è poſta l' amicizia, perchè ſe l' uno degli amici vuol quello ſteſſo, che vuol l' altro; volendo ognuno il proprio bene, ne ſegue, che l' uno voglia il bene dell' altro; e l' amicizia è poſta in queſta mutua benevolenza.

Nè è per queſto, che non poſſa naſcere diſſenſione tra due amici; che anzi naſce talvolta, e neceſſariamente; perchè può l' uno credere, che una coſa gli ſia utile, e però volerla; la qual l' altro ſtimi inutile, anzi nocevole, e però non voglia, che egli l' abbia; e in queſto è più toſto diſſomiglianza di intelletto, che di volontà; perchè volendo amendue ciò, che è utile, diſcordano nel giudicio, ſtimando l' uno, che tal coſa ſia utile, e l' altro, che non ſia. Così ſù quella glorioſa conteſa, che nacque tra i due più grandi amici, che ſieno ſtati al mondo mai, Pilade et Oreſte; de' quali volendo l' uno e l' altro morire, non volea l' uno in niun modo, che l' altro moriſſe, perciocchè niun di loro credea, che foſſe all' altro coſa buona il morire; laonde offerendoſi ciaſcun di loro a morir per l' altro, laſciarono agli uomini un' eſempio chiariſſimo di una eroica diſſenſione.

Ben è vero, che ſe la ſomiglianza degli amici conſiſteſſe ſolo nel voler l' uno il ben dell' altro così

sì in generale; nè mai gli amici si accordassero ne' giudicj loro particolari; e quello, che all' uno par bene, paresse sempre male all' altro; difficil cosa saria, che l' amicizia durasse lungamente; perciocchè in tanta varietà di giudicj nascerebbono di leggeri le contese grandissime, nelle quali non suol mantenersi l' amicizia.

E' dunque necessaria all' amicizia la somiglianza delle volontà, e molto anche le giova quella de' giudicj; e perchè a fare una tal somiglianza, molto giova la conformità dei temperamenti, e della educazione, e degli studj, e l' uguaglianza dei natali, e dello stato; però si crede, che sieno più disposti all' amicizia coloro, i quali sono conformi in queste cose, che gli altri; e noi veggiamo, che gli uomini si rendon facilmente benevoli, et usano assai volentieri con quelli, che lor son simili di temperamento, e condizione.

Sentenza Seconda.

E' Stato detto in secondo luogo, et è passato in proverbio tra i greci τὰ φίλων κοινὰ, cioè che le cose degli amici sono comuni; onde argomentava leggiadramente Socrate, che l' uom dabbene debba esser padrone di tutte le cose, essendone padroni gli Dii, de' quali egli è amico. Et Aristotele diede

al

al proverbio maggiore autorità. Veggiamo dunque; come le cose degli amici sieno comuni; perchè certo non è da credere, che la moglie, e i figliuoli, e molti altri beni, che son d' un' amico, sieno similmente e nell' istesso modo ancor dell' altro.

E primamente può dirsi, che le cose degli amici sieno comuni, e che i beni dell' uno sieno anche dell' altro in questo modo. Perchè avendo l' un degli amici alcun bene, e possedendolo, e godendolo, vuol l' altro amico, che egli appunto l' *abbia* e lo possegga, e lo goda. Quel bene adunque ha appunto quell' uso, che egli vuole; e così egli lo possiede in certo modo. E quindi è, che se l' imperio de' Greci è di Alessandro; e ciò vuol Parmenione; egli è per certo modo anche di Parmenione, essendo di colui, di cui Parmenione vuole, che sia.

Può anche spiegarsi il proverbio de' Greci in altro modo; perchè essendo l' amico disposto a usar de' suoi beni a vantaggio dell' altro amico, ciò richiedendosi alla perfetta amicizia, di cui parliamo; par che questi venga in certa maniera a possedergli, avendogli prontissimi al suo bisogno.

Sentenza Terza.

IN terzo luogo è stato detto, che l' amicizia consiste in una certa egualità; il che facilmente può intendersi, intese le cose precedenti; poichè primamen-

mente essendo gli amici tra loro simili di volontà e di pareri, come s' è mostrato di sopra, pare, che per questo conto possano dirsi eguali; perchè tutte le cose simili sono eguali in quello, in che son simili. Laonde ben disse Aristotele ἰσότις δε φιλία τοι ὁμοιότης: l' amicizia è uguaglianza, e similitudine.

Poi se i beni dell' un' amico sono comuni anche all' altro, come sopra abbiam dichiarato; chi non vede, che anche perciò viene a indursi tra gli amici una certa egualità? Egualità vi si induce ancora per un' altra ragione; perchè essendo gli amici, come ora vogliam supporre, virtuosi, quello, che è inferiore di grado, non può soffrir lungamente di usar tutte quelle cerimonie, che gli uomini hanno introdotte per ozio, e che egli sa e conosce esser vane. E l' altro amico, che è superiore di grado, non dee voler soffrire, che egli le usi. Così facilmente si ridurranno a trattarsi con domesticheza, e come se fossero eguali, salvo se si trovassero in pubblico, nel qual caso, se son veramente virtuosi, obbediranno mal volentieri all' usanza, ma pure obbediranno. Quindi è, che i Principi, e generalmente i superbi non sono atti all' amicizia, non potendo loro soffrir l' animo di uguagliarsi mai a veruno in che che sia.

Sentenza Quarta.

E' Anche paſſato in proverbio, che l' amico d' uno è un altro lui ſteſſo: φίλος ἄλλος αὐτός ſcriſſe Ariſtotele; e Cicerone; *amicus alter idem*. Come ciò poſſa intenderſi, lo ſpiegheremo in due maniere.

In primo luogo non è fuor dell' uſo comune il dire, che ciò, che è ſimile, ſia lo ſteſſo. Chi è, che veggendo il ritratto di Ceſare aſſai ſimile, non dica toſto: ecco Ceſare, egli è deſſo? Che ſe la ſimilitudine, come inſegnano gli ſcolaſtici, tende all' unità; eſſendo gli amici ſimiliſſimi tra loro di volontà, e di pareri, come ſopra abbiam dichiarato, potrà dirſi in certo modo, che ſieno amendue una coſa ſola, e che l' uno ſia l' altro. Perchè ſe il ritratto di Ceſare ſi dice eſſer Ceſare, avendo gli ſteſſi lineamenti del volto, quanto più dovrem dire, che l' uno amico ſia l' altro amico, avendo la ſteſſa volontà, e gli ſteſſi pareri, che ſono i lineamenti dell' animo?

In ſecondo luogo può dirſi, che l' amico d' uno ſia un altro lui ſteſſo, perciocchè gli vuol bene, come a ſe ſteſſo. Il che però dee ſpiegarſi diligentemente. Io dico dunque, che due maniere ſono di voler bene; la prima è, quando ſi vuol bene a uno, perchè egli abbia bene, e non per altro fine; l' altra è, quando ſi vuol bene a uno per altro fine. E

non

non è alcun dubbio, che ognuno vuol bene a ſe ſteſſo nella prima maniera; cioè per aver bene, e non per altro. Ora volendo bene anche all' amico nell' iſteſſa maniera, cioè perchè egli abbia bene, e non per altro; ne ſegue, che egli voglia bene all' amico non altrimenti che a ſe ſteſſo, e ſia l' una e l' altra benevolenza d' un' iſteſſo genere. Nè per queſto però vuolſi inferire, che ſe l' uno amico vuol bene all' altro, come a ſe ſteſſo, gli voglia anche bene quanto a ſe ſteſſo; perchè ſebbene la benevolenza, che uno porta a ſe ſteſſo, e la benevolenza, che porta all' amico, ſono di un medeſimo genere, potrebbono tuttavia non eſſere del medeſimo grado, et eſſer l' una maggior dell' altra, di che diremo in altro luogo, dove tratteremo dell' amor proprio.

CAP. XII.

D' alcune quiſtioni intorno all' amicizia.

MOltiſſime quiſtioni ſono ſtate fatte intorno all' amicizia. Noi ne ſceglieremo alcune; inteſe le quali non ſarà gran fatto difficile intender l' altre.

Quiſtione Prima.

SE l' amicizia ſia un' atto, o più toſto un' abito. La qual quiſtione non può dichiararſi, ſe prima non ſi ſpieghi, che coſa voglia intenderſi in queſto

luogo per atto; e che cosa voglia intendersi per abito.

Per atto vuolsi intendere una certa forma, che è nel soggetto, fin tanto che dura l' operazione; cessando l' operazione cessa ella pure. Così l' esser scrivente è un' atto, il qual cessa, cessando l' operazion dello scrivere; finita la quale l' uomo non è più, ne si dice scrivente.

Per abito vuolsi intendere una forma, che riman nel soggetto, nè cessa, perchè cessi l' operazione. Come la nobiltà, la dignità, ed altre; perchè il nobile non lascia di esser nobile, quantunque si rimanga dall' operare; e il principe è principe eziandio dormendo.

Ora può facilmente vedersi, che l' amicizia è più tosto un' abito, che un' atto; perciocchè l' amicizia non cessa, benchè cessi di tanto in tanto l' operazione; e se Lelio vedrà dormir Scipione, non dirà già, che Scipione non sia suo amico; dirà più tosto che Scipione suo amico dorme.

Nè perchè dicasi, che l' amicizia sia un' abito, vuol quindi conchiudersi, che sia virtù; poichè per esser virtù non basta che sia abito in quella maniera, che abbiamo ora spiegato; bisognerebbe, che fosse uno di quegli abiti, i quali consistono in facilità di operare acquistata per esercizio, e per uso. Però essendo l' amicizia un' abito a quella guisa, che abbiamo detto, resta anche luogo a quistionare, se sia virtù.

Qui-

Quiſtione Seconda.

SE l' amicizia ſia virtù. E' par veramente, che non debba eſſere per due ragioni, delle quali la prima è queſta: la virtù è un' abito, che ſi fa con l' eſercizio, e per uſo; ma la benevolenza, e l' amicizia non ſi fanno a queſto modo; non dicendoſi mai, che uno voglia bene all' amico, perchè vi ſi è eſercitato, e vi ha fatto uſo, ma per altro; dunque l' amicizia non è virtù.

La ſeconda ragione è queſta. L' amicizia, eſſendo ſcambievole, non è tutta in colui, che l' ha; ma parte è in lui, e parte è fuori di lui. Così l' amicizia, che Lelio ha con Scipione, non è tutta in Lelio, ma parte in Lelio, e parte in Scipione; e così pur' avviene di tutte le coſe, che conſiſtono in relazione, e ſcambievolezza. Eſſendo dunque, che l' amicizia non è tutta in colui, che l' ha, ma in parte è fuori di lui, par certamente che non debba dirſi virtù; poiche la virtù è tutta in colui, che l' ha, cioè nel virtuoſo, il qual non ſarebbe, nè ſi direbbe virtuoſo ſe la virtù foſſe in lui non tutta intera, ma ſolo in parte.

Non è dunque virtù l' amicizia, e s' ella è coſa oneſtiſſima, come certamente è, e degna di grandiſſima laude, così che par molto ſimile alla virtù; ciò proviene, perchè gli ufficj dell' amicizia ſon virtuoſi, dovendo l' amico eſercitar ſpeſſe volte verſo l'

ſo l' altro amico la liberalità, la giuſtizia, la piacevolezza, la corteſia; ſenza le quali virtù l' amicizia non potrebbe eſſere. Et anche per queſto pare, che l' amicizia non debba aſcriverſi al numero delle virtù, non eſſendo eſſa una particolar virtù; ma più toſto una particolar diſpoſizione, che quaſi tutte le abbraccia, e le comprende. Però ben diſſe Ariſtotele, che l' amicizia o è virtù, o è con virtù: αρετὴ ἢ μετ' αρετῆς; dove ſebben pare, che laſci alcun luogo alla dubitazione, aſſai però moſtra, non aver lui tenuto l' amicizia per virtù, avendone dubitato; oltre che dell' amicizia ha egli trattato ampiamente, non in quel luogo, ove prende a ſpiegar le virtù, ma altrove.

Quiſtione Terza.

SE poſſano averſi molti amici. E' non ha dubbio, che trattandoſi delle amicize imperfette, ſe ne poſſono aver molti; benchè n' ha di quelle, che ſi accompagnano con la geloſia, e facilmente ſi sdegnano; e queſte non ſoffrono la moltitudine. Trattandoſi poi delle amicizie virtuoſe e perfette, chiaro ſi vede non eſſere impoſſibile aver molti amici, non eſſendo impoſſibile l' avvenirſi in molti corteſi, e manſueti, e gentili, e magnanimi, e voler loro bene, et eſſere ben voluto da loro. Ben è vero, che ricercandoſi all' amicizia l' uſo frequente di non pochi ufficj, biſogna vedere, che l' averne molte non

non fia di ſoverchio peſo. E le amicizie famoſe, che ſi leggono nelle iſtorie, non furon mai che tra due ſoli; nè i poeti le finſero altrimenti; forſe non parve lor veriſimile, che tanti virtuoſi ſi trovaſſer nel mondo allo ſteſſo tempo; nè foſſe poco il fingerne due in qualche età.

Quiſtione Quarta.

COme ſciolganſi le amicizie. Eſſendo l' amicizia una benevolenza ſcambievole, come queſta ceſſa nell' un degli amici, così toſto ceſſa e rompeſi l' amicizia; nè vale, che la benevolenza ſi conſervi nell' altro; perchè queſto all' amicizia non baſta. Quello poi degli amici diceſi avere ſciolta l' amicizia, che è ſtato il primo a deporre la benevolenza.

Può anche ſcioglierſi l' amicizia, reſtando in amendue gli amici la ſcambievole benevolenza. E ciò avviene, quando o per malizia di alcuno, o per qual' altro ſiaſi inganno, viene la ſcambievole benevolenza a naſconderſi per modo, che l' un degli amici non crede più di eſſere ben voluto dall' altro; perchè allora quantunque benevoli ſi poſſan dire, non però ſi diranno amici; eſſendo l' amicizia una benevolenza, non ſolo ſcambievole; ma anche, come ſopra è detto, μὴ λανθάνουσα, cioè paleſe, e manifeſta; nè vale il dire, che foſſe una volta manifeſtata, poichè naſcondendoſi poſcia, è come ſe manifeſtata non foſſe.

Co-

Colui, che ſcioglie e rompe un' amicizia ſenza averne forte ragione (et è difficile averla) commette gran colpa, perchè, diſtruggendo l' amicizia, diſtrugge una coſa, che è molto amica della virtù. Che ſe l' un degli amici depone la benevolenza, ſciogliendo in tal modo l' amicizia; non perciò dee l' altro deporla così ſubito; anzi dovrebbe conſervarla quanto può; eſſendo l' amicizia un raro e ineſtimabil teſoro, di cui debbono conſervarſi diligentemente ancor gli avanzi.

Quiſtione Quinta.

SE l' uomo felice abbia biſogno di amici. Noi, ſeguendo Ariſtotele, diremo, che ne ha biſogno; non perchè alla felicità debbaſi aggiungere altra coſa, eſſendo eſſa contenta di ſe medeſima; ma perchè a formarla e comporla richieggonſi tutti i beni, che alla natura dell' uomo convengono, e però anche l' amicizia; e come diceſi, che l' uom felice ha biſogno della ſanità, della bellezza, della virtù, ſenza le quali non ſarebbe felice, così può dirſi all' iſteſſo modo, che abbia biſogno dell' amicizia, ſe già parlar non voleſſimo della felicità di un ſolitario, a cui baſta la converſazion degli Dii; il qual però non ſo, ſe abbaſtanza ſi teneſſe beato, quando tra lui, e gli Dii non foſſe una ſcambievole benevolenza, la qual ſi eſerciterebbe con altri uffici, e ſarebbe una certa amicizia divina, di cui ora non ragioniamo.

CAP.

CAP. XIII.

Di alcune qualità, che ſi accoſtano alla natura dell' amicizia.

HA molte qualità, che veramente non ſono amicizia, ma però all' amicizia ſi accoſtano, e le appartengono; a noi baſterà dire di queſte ſei: della benevolenza, dell' amore, della concordia, della beneficenza, della gratitudine, dell' amor di ſe ſteſſo.

Della benevolenza.

PEr le coſe fin quì dette aſſai può intenderſi, che coſa ſia benevolenza, la quale in vero non è altro, che un deſiderio del bene altrui. Laonde ſi vede, che la benevolenza non è amicizia, ma è principio di amicizia; perchè ſe è ſcambievole e dichiarata, diviene amicizia; e ſe non è ſcambievole, o dichiarata, è ſolo benevolenza.

Dell' amore.

L' Amor poi altro non è, che un deſiderio di poſſeder quello, che ne piace; e il poſſederlo vuol dire averlo pronto e diſpoſto a qualche piacer ſuo. Onde ſi vede, che l' amore non è benevolenza,

za, altro essendo volere il ben d' uno, in che consiste la benevolenza, et altro il desiderare di possederlo. E benchè il volgo, e col volgo i poeti (a quali hanno voluto accostarsi gli oratori, forse più ancora, che non conveniva) confondano bene spesso queste due cose, chiamando amore la benevolenza, e benevolenza l' amore; non è però, che anche talvolta non le distinguano; laonde acutamente disse Catullo

amantem iniuria talis
Cogit amare magis, sed bene velle minus.

E il popolo dirà facilmente, che Lentulo ama il vino, ma che voglia bene al vino, non lo dirà così facilmente; è dunque manifesto altro essere l'amore, altro la benevolenza.

Ben è vero, che le cose, che hanno senso, e son nate alla felicità, difficilmente si amano senza voler lor bene; nè il giovane amerà la sua donna senza volerle bene; salvo in certi impetuosi sdegni, che si frappongono all' amore; di che abbiamo molti esempi ne' poeti latini, i quali erano più sdegnosi dei nostri; e desideravano di tanto in tanto, che mal venisse alle lor donne. I nostri son meno iracondi, e si sdegnano più dolcemente; nel che sono da commendarsi più che i latini. Ma comechè sia, gli sdegni degl' innamorati sogliono esser brevi, e tornano presto a benevolenza, senza la quale gli uomini costumati non amano.

E quindi forse è venuto, che le due qualità si con-

confondano insieme, cioè l' amore, e la benevolenza, prendendole come una qualità sola. E i filosofi stessi hanno voluto compiacere al popolo, nominando spesse volte amore tanto la benevolenza, quanto l' amore; e per non confonder le cose, avendo confuso i nomi, hanno dovuto distinguer l' amore in amore di amicizia, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato benevolenza, e in amore di concupiscenza, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato amore.

Che se l' amore si vuol distinguere dalla benevolenza, dovrà similmente distinguersi dall' amicizia; sì perchè l' amicizia consiste in benevolenza; sì ancora perchè l' amicizia è sempre scambievole, l' amore non sempre.

Della Concordia.

LA concordia altro non è, che un comune consentimento a volere le stesse cose; dico: a volere; perchè potrebbe chiamarsi concordia anche il consentimento delle opinioni; ma questa non è quella concordia, che intende Aristotele nella morale; la qual consiste nella conformità dei voleri, non nella conformità delle sentenze; e quella appartiene all' amicizia, non questa; potendo benissimo due amici aver diverse opinioni intorno al corso de' pianeti; ma non potendo esser discordi in voler quelle cose, che si conoscono esser buone all' uno od all' altro.

Bisogna bene, che gli amici non discordino troppo spesso tra loro circa gli ufficj dell'amicizia, stimando l' uno, che sia ufficio d' amicizia ciò, che l' altro stima cerimonia vana et inutile; perchè di qui nascono le querele grandissime, e spesso sopra cose piccolissime. Vedete, dice colui, che il tale non venne l' altro jeri a farmi riverenza; ed ecco che è già tre ore, ch' io son tornato di villa, et egli non è ancor venuto a salutarmi; et anche l'anno passato non venne a darmi le buone feste. E questi queruli, oltrechè mostrano piccolezza d' animo, turbandosi di cose lievi, non sono molto atti a conservar l' amicizia, o più tosto mostrano di non avere amicizia niuna; perciocchè l' amicizia ricerca le significazioni vere dell' animo, e si sdegna di quelle, che si fanno per usanza, e non vogliono dir nulla.

Nè è però da dirsi, che l' amicizia sia lo stesso, che la concordia; poichè per esser concordi basta volere le istesse cose; ma per essere amici bisogna, che l' uno le voglia per ben dell' altro. Ond' è, che due, i quali si convengono di fare la stessa cosa per ben di un terzo, si diranno concordi, ma non per questo si diranno amici; anzi potrebbon' essere anche nemici, potendo due nemici concordarsi insieme a volere il ben d' un terzo. Gli amici dunque son sempre concordi, almeno in ciò, che appartiene alla felicità loro; ma i concordi non son sempre amici.

Del-

Della beneficenza.

LA beneficenza è una conſuetudine di far bene ad altri, la quale non è amicizia; dovendo l' amicizia eſſere vicendevole, laddove la beneficenza ſpeſſe volte non è; anzi allora è più beneficenza, quando meno è corriſpoſta.

Laonde ſi vede, che nell' amicizia non molto riſplende la beneficenza; perchè ſebbene colui, che fa beneficio all' amico, ſi chiama benefico, ed è; più benefico però ſi ſtima eſſer quello, che fa beneficio all' eſtraneo; perciocchè il primo ſpera in qualche modo il contraccambio; il ſecondo, almen d' ordinario, non lo ſpera in niun modo.

Ben' è vero, che chi fa beneficio per fin di ottenere il contraccambio, non è benefico, perciocchè non fa veramente il beneficio, ma lo cambia. E tali per lo più ſono i cortigiani, e quelli, che ſempre cercano il guadagno, ſecondo l' opinion de' quali perduta opera ſarebbe fare un beneficio ſenza cambiarlo. E chi è tale, ha l' animo vile et abbietto.

Della gratitudine.

LA gratitudine è una diſpoſizion d' animo che noi abbiamo, a far bene ad alcuno, perchè egli ha fatto bene a noi. Et è diverſa dall' amicizia, perciocchè quello, che è grato, fa bene ſolo per-

perchè ha ricevuto bene; ma quello, che è amico lo fa anche ſenza queſta ragione; e il grato è tutto inteſo a reſtituire il beneficio; l' amico non intende reſtituirlo; anzi intendendo reſtituirlo moſtrerebbe di eſſere poco amico. Laonde le perſone gentili, facendo alcun favore, non moſtrano mai di farlo In grazia di un' altro favore, che già ricevettero; e ſtudiano più toſto di eſſer grati, che di parere. E chi fa il beneficio, dee farlo in maniera, che non moſtri di aſpettarne un' altro; nè dee troppo querelarſi, ſe non gli è corriſpoſto; perchè querelandoſi, fa credere di aver fatto il beneficio per queſto fine. Onde chi manca alla gratitudine, pecca; e non è però molto virtuoſo chi la eſige.

E' poi anche un' altra ragione, perchè l' amicizia debba crederſi diverſa dalla gratitudine; e ciò è, perchè l' amicizia non può averſi con un nemico, ma la gratitudine può averſi; potendo un nemico moſſo da grandezza d' animo averci fatto alcun beneficio, di cui noi gli ſiamo grati. Altro è dunque l' amicizia, altro la gratitudine.

Dell' amor di ſe ſteſſo.

IO non ſo, ſe in tutta la filoſofia ſia parte alcuna. o più oſcura, o più importante di queſta; perchè ſe l' uomo intendeſſe bene l' amore, che egli porta a ſe ſteſſo, più facilmente ſtabilirebbe il fine ultimo; il quale è difficiliſſimo a ſtabilirſi per l' oſcu-

oſcurità d' un tale amore. Noi però ci ingegneremo di dirne il più che potremo chiaramente, e cominceremo di qui.

L' uomo è tratto per certo naturale iſtinto a voler ciò, che è buono a lui; e ſi dice eſſere a lui buono tutto ciò, che lo rende migliore, e più perfetto, e più tranquillo, e più felice; e ſono di tal maniera il piacere, e l' oneſtà; è dunque l' uomo naturalmente tratto a voler' il piacere, e l' oneſtà.

Or benchè dicaſi, che l' uomo dee volere quello, che è buono a lui; non però diceſi, che egli debba volerlo a queſto ſolo fine, che a lui ſia buono, perchè io poſſo volere una coſa, che ſia buona a me, e tuttavia volerla ad altro fine; e ciò ſi vede nell' oneſtà; perchè chi vuole l' oneſtà, vuole una coſa, che veramente è buona a lui; ma egli a ciò non mira; mira più toſto alla bellezza eterna, et immutabile dell' oneſto, da cui rapito non penſa più a ſe medeſimo. Et anche così facendo ſegue l' iſtinto, ch' egli ha, di andar dietro alle coſe, che a lui ſon buone.

E queſto iſtinto è appunto quello, che chiamaſi amor di ſe ſteſſo, principio di tutte le azioni, il qual le ſcorge ſempre a coſa buona, quando al piacere, e quando alla virtù. Ben è vero, che diſgiungendoſi in queſta miſera vita il piacere dalla virtù, bene ſpeſſo avviene, che all' uom ſi proponga dall' una parte il piacere ſenza la virtù, dall' altra la virtù ſenza il piacere, et eſſendo egli libero, e potendo

eleg-

eleggere qual più gli piace, ſcoſtandoſi dalla virtù ſegue ſpeſſe volte il piacere; nel che pecca, ſeguendo un bene, che allora ſeguir non dovrebbe. E tanto più pecca, che ſe egli aveſſe aſpettato, la virtù forſe gli avea preparato maggior piacere di quelio, che poſſa dargli la colpa. Così offende la dignità dell' oneſto, e mal provede a ſe medeſimo, e nell' uno e nell' altro non ben ſegue l' amor di ſe ſteſſo.

Per la qual coſa quelli, che tanto gridano contro l' amor di ſe ſteſſo, non bene intendono quel, che dicono; perciocchè chi ama ſe ſteſſo come conviene, non cerca il piacere ſe non quanto la virtù gliel conſente, e nol cerca di modo alcuno proponendogliſi la virtù; nel che ſegue le coſe, che a lui ſon buone, ſeguendo l' amor di ſe ſteſſo rettiſſimamente. E ſe alcun ſi trovaſſe, che ciò faceſſe con coſtanza d' animo, e ſempre; io non ſo, perchè egli non foſſe quel ſapientiſſimo, e quel feliciſſimo, che i filoſofi fino ad ora hanno tanto deſiderato di vedere.

Spiegato così l' amor di ſe ſteſſo, non ſarà difficile il dichiarar tre quiſtioni, che ſogliono farſi intorno all' amicizia. La prima ſi è; ſe l' amor di ſe ſteſſo ſi opponga all' amicizia. La ſeconda ſi è; ſe l' un' amico più ami ſe ſteſſo, che l' altro amico. La terza; ſe amando l' uomo ſe ſteſſo poſſa perciò dirſi amico di ſe ſteſſo. Delle quali coſe io mi ſpedirò brevemente.

Quanto alla prima, ſeguendo Ariſtotele, dico

che

che l' amor di ſe ſteſſo tanto non ſi oppone all' amicizia, che anzi la ricerca, e la vuole. E la ragione è queſta: l' uomo tratto dall' amor di ſe ſteſſo vuole tutte le coſe, che a lui ſon buone; ora l' amicizia è a lui buona; dunque dee eſſere tratto dall' amor di ſe ſteſſo a volerla.

Ma dicono alcuni: ſe uno vorrà bene all' amico trattovi dall' amor di ſe ſteſſo, vorrà bene all' amico, perchè bene ne torni a lui, e penſerà all' util ſuo; dunque non ſarà vera, e perfetta amicizia. Nel che ſi ingannano; perchè l' uomo tratto dall' amor di ſe ſteſſo vuole le coſe oneſte, le quali veramente a lui ſon buone, come ſopra abbiamo ſpiegato, ma non le vuole per queſto fine, che a lui ne torni bene, nè volendole, penſa all' util ſuo; e l' amicizia è coſa oneſtiſſima, dunque la vorrà in queſto modo, e non per bene ſuo.

Quanto alla ſeconda quiſtione dico che l' uno amico più ama ſe ſteſſo, che l' altro amico. E la ragione ſi è. Benchè l' uomo voglia la felicità ſua, e la felicità dell' amico, ſenza riferire nè queſta nè quella ad altro fine; v' ha però queſta differenza, ch' e' vuole la felicità ſua per certo iſtinto impreſſogli dalla natura, a cui non potrebbe reſiſtere, quand' anche voleſſe; ma la felicità dell' amico la vuole per elezione; e non è alcun dubbio, che più forte è l' impulſo dell' iſtinto, che quello dell' elezione.

Può anche addurſene un altra ragione. Ha dei beni

beni preſtantiſſimi, e ſommi, che l' uomo non vorrebbe perdere, perchè gli aveſſe l' amico; e tale è la virtù; ſi vede dunque, che l' uomo più ama ſe ſteſſo che l' amico. Ben è vero, che trattandoſi dei beni minori, come ſon quelli della fortuna, non dee l' uomo ſtudiarſi di averne più che l' amico; e molte volte farà gran ſenno, ſe dovendo dividergli, laſcierà all' amico la maggior parte; perchè, così facendo, uſerà corteſia, e farà azion virtuoſa, e laſciando all' amico il danaro, terrà per ſe il piacere della virtù.

Quanto alla terza quiſtione, ſpero, che i Peripatetici non dovranno di me dolerſi, ſe avendo io ſeguito Ariſtotele in tante altre opinioni, da lui mi ſcoſto in una; e dico, che, quantunque l' uomo ami ſe ſteſſo, non dee però poter dirſi propriamente amico di ſe ſteſſo; perciocchè l' amicizia vuole neceſſariamente ſcambievolezza, la qual non può ritrovarſi in un ſoggetto ſolo; e ſe Ariſtotele argomentava, non poter l' uomo dirſi giuſto verſo ſe ſteſſo, non potendo eſſere verſo ſe ſteſſo ingiuſto; perchè non doveva egli ſimilmente argomentare, non poter l' uomo dirſi amico di ſe ſteſſo, non potendo eſſere di ſe ſteſſo nemico?

Fin quì abbiamo detto dell' amicizia, che è un raro dono del cielo, e poco dagli uomini conoſciuto: i quali l' hanno diſonorata, imponendo lo ſteſſo nome a tutte quelle conoſcenze, e famigliarità comuni, per cui ſi coſerva una certa ſocietà tra gli uomi-

uomini, e che naſcono per lo più dal biſogno, e alcuna volta dal piacere. Nè ſono però cattive; anzi ſon buone, e giova averne molte; ma non biſogna confonderle con quella perfetta amicizia, che fino ad ora abbiamo deſcritto, nè eſigerne gli ſteſſi ufficj. Nel che molti peccano, i quali eſſendoſi trovati con uno tre o quattro volte ad un convito, et avendone ricevuto alcuna corteſia, et avendogliene fatta alcuna, così *ſubito lo chiamano amico*, e richieggon da lui tanti ufficj, quanti appena ne avrebbe richieſto Pilade da Oreſte. Per la qual coſa biſogna ben diſtinguere queſte amicizie *imperfette* da quella perfettiſſima, di cui abbiamo trattato, e non eſigerne più di quello, che a ciaſcheduna ſi conviene; avendo ſempre in mente, che la vera amicizia vuole averſi con pochi; la corteſia, la gentilezza, la grazia con tutti.

CAP. XIV.

Del piacere.

Niente è più difficile, che definir' il piacere; eſſendo egli una di quelle coſe, che ſentiamo ſenza intenderle. Pur diremo, più toſto per deſcriverlo, che per definirlo, che egli è un certo dolciſſimo, e ſoaviſſimo ſentimento dell' animo, che non è nè vizio nè virtù, e ſi accompagna tuttavia con amendue; e benchè paja, che ſi accompagni più volen-

tieri col vizio; onde è venuto in ſoſpetto a molti; pur ſegue ancor la virtù, quantunque ella ſe ne ſdegni talvolta, e nol curi.

Molti, ſeguendo Ariſtotele, hanno inſegnato, conſiſtere il piacere nell' operazion perfetta di alcuna potenza. E certo ſe niuna potenza operaſſe al modo ſuo, e come a lei conviene, non la volontà, non l' intelletto, non quelle altre, che più tengono del corporeo, e ſenſi ſi chiamano, niun piacere potrebbe naſcerne. E niuno altresì ne naſcerebbe, qualor la potenza faceſſe l' operazione ſua imperfettamente, cioè con ſtento, e con fatica; onde par certo, che il piacere ſia ſempre congiunto con l' operazione perfetta di alcuna potenza; ma queſto è ſpiegar più tòſto ciò, che produce, o trae ſeco il piacere, che il piacere ſteſſo.

Comunque ciò ſia, egli è certo, che tal dottrina apre un largo campo a molte diviſioni del piacere, che ſaranno agli oratori, et ai filoſofi molto comode. E già ſi vede, che, dividendoſi le operazioni delle potenze in più maniere, potranno anche dividerſi i piaceri all' iſteſſo modo; e quindi è nata la diviſion dei piaceri in quei dell' animo, e quei del corpo; dicendoſi piaceri dell' animo quelli, che naſcono dall' operazione della volontà o dell' intelletto, e piaceri del corpo quelli, che naſcono dall' operazione di altre potenze, le quali non movendoſi, ſe in qualche modo non le eccita il corpo, perciò ſi dicono ſentimenti del corpo. E queſte iſteſſe

due ſpezie di piaceri potrebbon dividerſi in altre, dicendo, per eſempio, che i piaceri del corpo altri appartengono alla viſta, altri all' udito, et altri ad altro ſentimento, facendo così molte claſſi di piaceri. Noi però non andremo dietro a tante diviſioni, non avendone ora biſogno; e le laſcieremo agli oratori, ſe avvenga loro di dover ragionar del piacere.

Eſſendo i piaceri diviſi così in varie claſſi, non è da maravigliarſi, ſe gareggin, per così dire, e contendan tra loro di nobiltà; e par certo, che quelli, che appartengono all' intelletto, e quelli, che ſono amici della virtù, vogliano eſſere ſtimati più degli altri. Nè ſenza ragione; imperocchè ogni coſa dee ſtimarſi tanto più nobile, e più pregevole, quanto è congiunta a maggior perfezione. Però chi è, che non ſtimi più nobile lo ſpirito, che il corpo? E tra corpi ſteſſi chi è, che non ammiri più quello, in cui trova maggiore artificio della natura, che un' altro? E ſe così è, perchè non ſtimeremo noi molto più nobile, e più perfetto quel piacere, che tien dietro all' operazione dell' intelletto, di quello, che ſegue l' operazione d' alcun ſenſo del corpo; eſſendo quella ſenza alcun dubbio più nobile, e più preſtante di queſta?

E potrebbe anche più facilmente conoſcerſi la varia nobiltà dei piaceri, chi poteſſe vedere non ſol le cagioni, ond' eſſi naſcono, ma anche l' intrinſeca forma loro. Sebben ſono di quegli, i quali cre-

dono, tutti i piaceri essere della stessa forma in quanto a loro, nè distinguersi per altro, che per le cagioni, che gli producono, le quali, benchè diverse, producono lo stesso effetto. Aristotele non pare, che sia stato molto amico di questa opinione, essendosi ingegnato di dimostrare con tante prove, che i piaceri δοκοῦσι καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν, cioè sono anche di spezie differenti; il che non si direbbe, se fossero differenti tra loro solo per l' operazione, che gli produce; nè questa estrinseca differenza avrebbe bisogno di tante prove.

Et io m' accosto volentieri all' opinion d' Aristotele; perciocchè parmi assai probabile, che essendo le operazioni, onde i piaceri provengono, di spezie tra loro tanto diverse, debbano esser diverse eziandio le spezie di quei piaceri, che ne provengono, et altro debba essere il piacere, che nasce dalla contemplazion delle cose, altro quello, che nasce dal bere, nè lo stesso piacere sentasi nell' amicizia, che nel canto.

E quindi è, che i diversi piaceri, come veggiamo, bene spesso si impediscon l' un l' altro, e si guastano; e però molte volte ne vogliamo uno, e non un' altro; così nella tragedia ci dispiaciono i motti e gli scherzi, che nella commedia ci piacerebbono: e ciò avviene, perchè nella tragedia vogliamo il piacere di piangere. Non è dunque da dire, che da tutte le operazioni nasca lo stesso piacere.

CAP.

CAP. XV.

Se il piacere ſia per ſe ſteſſo un bene.

ARiſtotele ha negato, che il piacere ſia per ſe ſteſſo un bene, e l' ha aſſomigliato al deſiderio, il qual, ſe è di coſa buona, è buono, ſe di cattiva, è cattivo; così il piacere, ſe viene da operazion buona, è buono, ſe da cattiva, è cattivo, non eſſendo per ſe ſteſſo nè buono, nè cattivo. Così Ariſtotele; all' opinion del quale io non potrei accoſtarmi, ſe non là dove ſi cercaſſe, ſe il piacere ſia per ſe ſteſſo oneſto, o diſoneſto; che certo non è per ſe ſteſſo nè l' un, nè l' altro; e ſol diceſi oneſto quando viene da operazione oneſta, e diſoneſto, quando viene da operazion diſoneſta.

Ma cercandoſi, ſe il piacere ſia per ſe ſteſſo un bene, non ſi cerca già, ſe egli ſia per ſe ſteſſo oneſto; perchè molti beni ſono oltre agli oneſti; la ſanità non ha in ſe, nè per ſe, oneſtà niuna; pur chi dirà che ella non ſia un bene? E così pur ſono la bellezza, l' agilità, la grazia, et altri doni, de' quali non avrebbe voluto Ariſtotele comporre la felicità, ſe non gli aveſſe ſtimati beni. Eſſendo dunque, che molti beni ſi trovano oltre gli oneſti, potrebbe il piacere eſſere per ſe ſteſſo un bene, quantunque per ſe ſteſſo non foſſe oneſto; e che egli ſia di queſta maniera m' ingegnerò di provarlo, che che ne abbia penſato Ariſtotele.

Bene

Bene per ſe ſteſſo ſi dice eſſer quello, che l' uom deſidera ſenza riferirlo ad altro fine, perchè, non riferendoſi ad altro fine, moſtra di avere in ſe ſteſſo la ragione di eſſere deſiderato, e però di eſſere un bene per ſe ſteſſo. Ora a qual fine ſi riferiſce egli il piacere? E volendo uno alcun piacere, chi è, che il domandi a qual fine lo voglia? Par dunque, che il piacere ſia per ſe ſteſſo un bene. E certo chi levaſſe al diletto tutto ciò, che non è lui, e ridottolo alla ſempliciſſima forma del piacere, lo moſtraſſe agli uomini, qual ſarebbe tanto inſenſato, che nol deſideraſſe?

E tanto più mi meraviglio, che Ariſtotele non ſia venuto apertamente in queſta opinione, avendo egli ſteſſo moſſa una ragione, che pur dovea trarvelo; et è là, dove, argomentando dal contrario, perchè il dolore è un male, ha conchiuſo, che il piacere debba eſſere un bene ἀνάγκη ὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι; imperciocchè eſſendo il dolore ſenza dubbio per ſe ſteſſo un male, potea ſimilmente, argomentando dal contrario, conchiudere, che il piacere doveſſe eſſere per ſe ſteſſo un bene. Della qual forma di argomentare ſi riſe veramente Speuſippo, e rivolgendola ad altro ſoggetto, domandò, ſe l' avarizia foſſe un male; et eſſendogli riſpoſto, che era; domandò di nuovo, ſe l' avarizia foſſe contraria alla prodigalità; e riſpoſtogli parimente, che era; conchiuſe, argomentando dal contrario: dunque la prodigalità ſarà un bene. Argomentava molto acutamen-

mente Speusippo; ma non però diceva il vero; nè dovea così di leggeri trasferir l' argomento d' Aristotele dalla contrarietà del dolore, e del piacere alla contrarietà dell' avarizia e della prodigalità, essendo due contrarietà tanto diverse; perciocchè l' avarizia, e la prodigalità si oppongon tra loro, come due estremi d' un' istessa virtù; non così il dolore, et il piacere. Ma di ciò altri veggano.

Tornando al proposito domanderanno alcuni, se il piacere è per se stesso buono, come son dunque alcuni piaceri cattivi? Che tali pur sono i disonesti. A che rispondo, che i piaceri disonesti non son cattivi, in quanto sono piaceri; ma son cattivi, in quanto son disonesti; cioè a dire, in quanto si congiungono ad una operazione, che è difforme dalle regole dell' onestà; et è da dirsi cattiva l' operazione, non il piacer che la segue; e però chi abborrisce la colpa, non l' abborrisce, perchè piace, (che ciò sarebbe irragionevol cosa) ma l' abborrisce, perchè è colpa; siccome chi ama l' azion virtuosa, non l' ama perchè reca incomodo e fatica (che ciò sarebbe pazzia); ma l' ama, perchè è azion virtuosa; e soffre l' incomodo per amore della virtù.

E' dunque il piacere per se stesso un bene, avendo la forma, e la natura del bene in se stesso; e quindi è, che nè alcun' uomo felice immaginar sappiamo, nè alcun Dio, se nol ricolmiamo di un grandissimo, et infinito piacere. E ben potea passarsi

Ari-

Ariſtotele di quella ſua leggiadra comparazione, quando aſſomigliò il piacere al deſiderio; percioc-che il piacere ha qualche ragione in ſe d' eſſer voluto, il deſiderio non ne ha niuna; e l' abbondanza dei piaceri fa l' uom felice; l' abbondanza dei deſiderj non già.

CAP. XVI.

Se il piacere ſia l' ultimo fine.

ESsendo io venuto a ragionar del piacere, non crederò, che niuno ſia per riprendermi, ſe io tornerò ad una quiſtione trattata già fin da principio, e cercherò ſe il piacere ſia eſſo l' ultimo fine; giacchè pare, che alcuni non ſappiano levarſi di mente, che in eſſo ſolo ſia poſta la felicità. Et anche Ariſtotele tornò più d' una volta alla medeſima quiſtione, nè volle finire i ſuoi dieci libri della morale ſenza aver prima riſpoſto agli argomenti di Eudoſſo; il quale avea poſta tutta la felicità nel piacere, adducendone più ragioni. Noi dunque, ſeguendo Ariſtotele, ci accoſteremo di nuovo all' iſteſſa quiſtione, e non concederemo per niuna ragione ad Eudoſſo quello, che già negammo ad Epicuro.

Io dico dunque quello, che ho detto altre volte, e ciò è, che la felicità conſiſte non nel ſolo piacere, ma nel piacere inſieme e nella virtù; imperocchè non può l' uomo eſſer felice, ſe egli non

ha

ha tutti quei beni, che a lui si convengono, cioè tutti i beni, a quali per certo suo invincibile istinto si sente esser tratto; or questi beni, come sopra è dimostrato, sono il piacere, e la virtù; egli non può dunque esser felice, se non ha insieme e piaceri e virtù.

Oltre a ciò il piacere senza la virtù non può mai essere tanto grande, quanto alla felicità si richiede; perciocchè mancando all' uomo la virtù, gli manca eziandio quel piacere, che da lei nasce, senza il quale è difficile, che egli sia contento. Et essendo naturalmente inchinato all' onestà, non può non sentir dispiacere, se non l' ottiene. Qual' è il traditore, il ladro, l' usurpator, l' assassino, il qual sentendo di essere disonesto, non dispiaccia a se medesimo; et avendo mille piaceri, non volesse più tosto avergli con la virtù? della quale essendo privo, sente vergogna, e dolore, e appena ardisce egli stesso di chiamarsi felice. Però è cosa vana il volere immaginarsi un piacer tanto grande, che basti all' uomo senza la virtù.

Ma argomentava Eudosso a questo modo. L' ultimo fine altro non è, se non quello, che tutte le sensitive cose, o ragionevoli, o irragionevoli, per certo loro naturale istinto appetiscono; ma questo è il piacere; dunque l' ultimo fine altro non è, che il piacere. Al che rispondendo dico, che l' ultimo fine delle cose sensitive, in quanto son sensitive, è veramente il piacere, perciocchè, in quan-

to ſon ſenſitive, per loro naturale iſtinto ad altro non ſi movono; ma ſe le coſe ſenſitive ſieno ancor ragionevoli, come l' uomo è, e però ſieno tratte per naturale iſtinto non ſolo al piacere, ma anche alla virtù, non può l' ultimo fine loro conſiſtere nel piacer ſolo; ma dee conſiſtere nel piacere, e nella virtù; nel piacere, in quanto ſon ſenſitive, e nella virtù, in quanto ſon ragionevoli.

Argomentava Eudoſſo anche a queſt' altro modo. Il dolore è il ſommo dei mali, perchè veggiamo, che tutti lo fuggono; biſogna dir dunque, che il piacere ſia il ſommo dei beni. Et io riſpondo, che il dolore è veramente un male, e queſto baſta, perchè tutti lo fuggano; nè è neceſſario perciò, che egli ſia il ſommo dei mali. Così potrebbe il piacere eſſere un bene, ſenza però eſſere il ſommo dei beni. Ma domanderà alcuno: qual' è dunque il ſommo dei mali? et io riſponderò, il ſommo dei mali eſſere il dolore congiunto alla colpa; che ſe il dolore ſi diſgiungerà dalla colpa, potrà talor diſprezzarſi, quaſi non foſſe male; e ſarà lode in ciò; come fecero e Scevola, e Curzio, e Bruto, e Catone, e tanti altri, che dove non foſſe colpa, appena credettero, che foſſe male il dolore. Eſſendo dunque il ſommo dei mali poſto nel dolore e nella colpa, par conveniente, che il ſommo dei beni ſi ponga nella virtù, e nel piacere.

Un' altro argomento di Eudoſſo era queſto. Quello, che ſi appetiſce, e ſi vuole per lui ſteſſo,

e non

e non per altro fine, è il ſommo bene; ora il piacere ſi appetiſce e ſi vuole in queſto modo; il piacer dunque ſarà egli il ſommo bene. Al quale argomento riſpondo, che quello che ſi appetiſce e ſi vuole per lui ſteſſo, e non per altro fine, è veramente un bene; ma non è da dirſi per ciò, che egli ſia il ſommo bene. A coteſto modo poteva anche dimoſtrarſi, che la virtù ſia il ſommo bene, perciocchè eſſa pure ſi appetiſce e ſi vuole per lei ſteſſa, e non per altro fine; ma ciò fa, che ella ſia un bene, non già che ſia il ſommo bene. Però non altro può quindi raccoglierſi, ſe non che eſſendo la virtù un bene, et anche un bene il piacere, venga per la congiunzion d' amendue a formarſi quel ſommo ineſtimabil bene, a cui tendono tutti i deſiderj dell' uomo, e che noi chiamiamo felicità.

Pur dirà alcuno. Se un colpevole non aveſſe verun' incomodo, nè quello pure della ſindereſi; e foſſe intanto ricolmo di tutti i piaceri; chi potrebbe dire, che egli non foſſe felice? Che importerebbe a lui della colpa, quando niun male gliene aveniſſe? E' dunque ripoſta la felicità nel piacer ſolo.

Et io dico, che il colpevole, il quale ha perduta la ſindereſi, quand' anche aveſſe tutti i piaceri, non dovrebbe però dirſi felice, eſſendo che la felicità, ſecondo l' opinion di tutti, è uno ſtato, a cui ſi ricercano due coſe, l' una è di render l' uomo quieto e tranquillo, l' altra è di renderlo tale,

quale eſſer dee. Ora il colpevole, quand' anche abbia tutti i piaceri, ſe però è colpevole, non è tale, quale eſſer dee; ma è brutto, deforme, moſtruoſo, orribile, deteſtabile alla natura; non par dunque, che poſſa dirſi felice. Nè vale il dire, che a lui poco importi della ſua deformità; cercandoſi qui, ſe egli ſia veramente brutto, e deforme; non ſe gl' importi di eſſere. Ma di queſto non più.

CAP. XVII.

Del deſiderio della felicità.

E' Stato detto molte volte e da molti, che il deſiderio della felicità ſi è lo ſtimolo di tutte le azioni, così che niuna ſe ne faccia, ſe non per l' incitamento di eſſo; e che eſſo è neceſſario, nè può eſtinguerſi in modo alcuno; e che non ha termine, ma va e procede all' infinito. Le quali coſe eſporremo ora brevemente, ſpiegando prima, che coſa eſſo ſia, e in che conſiſta.

E' dunque il deſiderio della felicità un' iſtinto, per cui l' uomo deſidera la ſomma di tutti i beni, che a lui convengono, e il rendon compiuto, e perfetto. Il qual deſiderio è certamente nell' uomo; perchè ſebben pare talvolta, che egli ſi contenti di alcuni pochi beni, non è però, che non voleſſe avergli tutti, quando poteſſe; e quindi è, che va dietro ora ad un bene, et ora ad un' altro, non eſſen-

essendo veramente contento di niuno, e vorrebbe raccoglierne quanti più può; e giacchè non può esser felice interamente, s' ingegna pure, e si sforza di esserlo in qualche parte.

Quindi si vede, quanto poca differenza sia tra il desiderio della felicità, e l' amor proprio, se pur ve n' ha alcuna, e non sono più tosto un' istinto solo con due nomi; di che ora niente leva il disputare. E' anche chiaro, che il desiderio della felicità non è virtù; perciocchè non si acquista per abito, ma è inserito dalla natura, onde istinto si chiama; e per l' istessa ragione non è vizio nè pure.

Spiegato a questa maniera il desiderio della felicità, può subito intendersi, come esso sia l' incitamento di ogni azione. Imperocchè niuna azione si fa, se non se per conseguire alcun bene, sia dilettevole, sia onesto; onde si vede, l' incitamento di ogni azione dover' essere quell' istinto, che ci trae verso il bene; e questo istinto è il desiderio della felicità.

Et essendo così, è anche manifesto, che il desiderio della felicità è necessario, nè può levarsi via, nè estinguersi in nessun modo. Imperciocchè se esso è l' incitamento di ogni azione, ne segue, che qualunque azione facesse l' uomo per estinguerlo, la farebbe mosso et incitato da esso stesso, e seguirebbe il natural desiderio della felicità in quel tempo medesimo, che egli cercasse e si sforzasse di sfuggirlo.

Nè

Nè altra via potrebbe effervi di levar da se un tal desiderio, se non ridursi del tutto all' inazione, levando da se ogni intendere, et ogni volere; il che sarebbe cangiar natura.

E qui vorrà forse alcuno, che si spieghi alquanto ampiamente, come gli uomini pecchino; perchè se la volontà si porta sempre al bene, come sopra è detto; e ve la trae un' invincibile desiderio di felicità; egli par bene, che niuna azion rea, nè malvagia debba poter venirne. E come sarebbe malvagia, provedendo da un desiderio, che trae al bene, et è invincibile?

Questa in vero è difficoltà importante da spiegarsi; però benchè io nè abbia ragionato alquanto in altro luogo, non lascierò di ragionarne anche qui un poco più largamente. Io dico dunque, che componendosi la felicità di due parti cioè del piacere, e dell' onesto, quella sarebbe felicità somma, in cui sommo piacere e somma onestà si congiungessero. E se mostrar si potesse all' uomo e presentargli questa sovrana, e perfetta, e divina forma di felicità, non è alcun dubbio, che egli non se ne accendesse fuor di misura, e dimenticando ogni altro obietto, non corresse impetuosamente dietro a questo solo; nè in ciò facendo, userebbe egli libertà, nè consiglio; ma seguirebbe certo suo naturale, et invincibile istinto, nel che non sarebbe nè vizio, nè malvagità niuna, nè virtù pure.

Ma questa così eccellente forma, e così esquisita

ſita di felicità nel viver noſtro non ſi ritrova; e benchè il ſommo, e perfettiſſimo piacere non poſſa eſſere, ſecondo ch' io credo, ſenza una ſomma e perfettiſſima oneſtà, nè la ſomma e perfetiſſima oneſtà ſenza un ſommo piacere e perfettiſimo; ad ogni modo perchè i piaceri, che ci ſi propongono in queſta vita, ſono imperfetti, e le oneſtà altresì; avviene bene ſpeſſo, che ſi diſgiungan tra loro, e ci ſi pari dinanzi ora il piacere congiunto con la diſoneſtà, et or l' oneſtà congiunta col diſpiacere e con l' incomodo.

E allora è, che l' uomo venendo a deliberazione et a conſiglio, e uſando la libertà, ch' egli ha, di ſcegliere tra beni imperfetti, che gli ſi moſtrano, quello, che gli è più in grado, diſponſi ad abbracciare o il piacere con la diſoneſtà, o l' oneſtà col diſpiacere; e ſe fa queſto, fa azion lodevole e virtuoſa; ſe quello, malvagia e biaſimevole.

Ma che che egli ſi faccia, la volontà di lui ſempre ſi porta al bene; imperocchè, facendo azion malvagia, vuole il piacere, che è un bene, e facendo azion virtuoſa, vuol l' oneſtà, ch' è un' altro bene; nè è giammai, che voglia quello, che vuole, ſe non in quanto è bene. Perchè di fatti nè il malvagio vuole la malvagità, in quanto è malvagità, ma ſolo in quanto è gioconda, nè il virtuoſo vuol la virtù, in quanto è ſcomoda, ma ſolo in quanto è virtù.

Onde ſi vede, che l' uomo, anche adoprando malvagiamente, pur ſegue alcun bene, e però vi è

moſſo

mosso ed incitato da desiderio di felicità; percioc-chè non pecca già egli, perchè non voglia il bene, sprezzando la felicità; ma perchè non vuol quel bene, che dovrebbe, e delle due parti della felicità quella sceglie, che è la meno prestante, e la meno lodevole, cioè il piacere, lasciando l' altra, che è nobilissima, e lodevolissima, cioè la virtù.

Saran di quegli, i quali domanderanno, per qual ragione, componendosi la felicità di due parti, dell' onesto, e del piacere, debba l' uomo anzi seguir l' onesto senza il piacere, che il piacere senza l' onesto, così che seguendo quello faccia virtuosamente, e sia degno di laude, e seguendo questo, faccia malvagiamente, e degno di biasimo sia riputato.

E questi tali in vero pare, che non abbiano ancora abbastanza compreso l' eccellenza, e la dignità dell' onesto. Poichè se l' onesto, come tante volte abbiamo detto, è quello, che per se stesso, e di natura sua dee volersi, e seguirsi; il dubitare, se l' uomo seguir lo debba, o pure se gli sia lecito scostarsene alcuna volta, egli è lo stesso, che dubitare, se l' uomo seguir debba quello, che dee seguirsi. La qual dubitazione in cui potrà cadere? Non è dunque lecito all' uomo lo scostarsi dall' onestà per che che sia, e se il fa, fa malvagiamente, et è degno di biasimo, e di castigo.

Ma perchè sono alcuni, i quali avendo gran copia di piaceri, vengono in tal tracotanza, e su-

per-

perbia, che disprezzando ogni onestà, e ridendosene, si mettono sotto i piedi la virtù; e purchè non abbiano il castigo, niente importa loro di meritarlo; fie bene aggiungere un' altra ragione, acciocchè intendano, con questa loro alterigia mal provedersi ai fatti loro. Imperocchè pensando bene e rivolgendo nell' animo, quanto disdicevol cosa sia, e mostruosa, e indegna della maestà della natura un malvagio, il qual si goda lungamente della sua malvagità; e quanto brutto, e orribil sia il vedere, che colui, che assassinò il pupillo, debba essere perpetuamente felice del suo assassinio; egli non può non credersi, e non tenersi per fermissimo, che l' insidiatore, il ladrone, lo spergiuro dovranno perdere una volta quel piacere, per cui conseguire non dubitaron di offendere così altamente l' onestà. Et al contrario essendo il virtuoso degnissimo dei sommi piaceri, e, come dice Aristotele, θεοφιλέστατος, cioè amicissimo, e carissimo a Dio, è ben da credere, che egli riceverà, quando che sia, il premio, che ha meritato. Che se la natura è così bene ordinata nel reggimento de' mondani corpi, che secondo i fisici sempre sceglie le disposizioni e le forme più perfette, e più vaghe; per qual ragione crederem noi, che nel regger gli uomini, e nel condurgli al lor fine, debba essere trascurata, e senza niun' ordine? Perlocchè fan male, e mal proveggono a lor medesimi tutti quelli, che allontanandosi dalla virtù si abbandonano al piacere; imperocchè perdendo ora la virtù,

che non curano, perderanno una volta anche il piacere, che tanto curano. Et al contrario gli onesti debbono sperar molto nella providenza della natura, e nella divina amicizia; e studiandosi di esercitar la virtù, non affrettarsi gran fatto di conseguir il piacere; perchè se la natura il concede ora ai malvagi, quanto più dovrà esserne cortese e larga ai virtuosi, quando che sia? Così quelli, che seguono la parte più nobile della felicità, che è la virtù, conseguiranno una volta anche la parte men nobile, ma però dolce e cara, che è il piacere; laddove i malvagi avran perduto ogni cosa. Ma torniamo al proposito.

Abbiamo finquì dichiarato, come il desiderio della felicità sia l' incitamento di tutte le azioni, nè possa estinguersi per niun modo. Resta che dichiariamo, come egli, secondo che insegnano i filosofi, non abbia termine alcuno, ma vada, e proceda all' infinito. La qual cosa come che possa spiegarsi in più maniere, noi ci contenteremo spiegarla in due senza più.

Ma farà bene dir prima alquanto del desiderio, e della contentezza; perciocchè la contentezza leva l' affanno ai desiderj, i quali se abbiam detto procedere all' infinito, non perciò dee temersi, che procedano all' infinito anche gli affanni; che questa in vero sarebbe miseria troppo grande; ma la contentezza serve molto ad alleviarla. Per far dunque animo ai timidi, cominceremo a dirne in que-

sto

ſto modo. Diceſi l' uomo deſiderar quelle coſe, le quali ſe aver poteſſe, le piglierebbe. La qual voglia è ſpeſſe volte focoſa et ardente oltre miſura et inquieta l' animo, e lo turba, come il più ſono le voglie de' giovani; talora è più quieta, e non dà tanta noja, come ſuole accadere maſſimamente in quelli, che eſſendo prudenti, e moderati, e virtuoſi aſſai, nè avendo coſa, che lor dia molto faſtidio, ſi contentano di quei beni, che hanno, nè cercan più; i quali più toſto contenti chiamar ſi vogliono, che felici. Imperocchè conſiſtendo la felicità nella ſomma di tutti i beni, e queſta non avendo eſſi, non hanno la felicità; e benchè deſiderino averla, poichè, ſe poteſſero, piglierebbono volentieri quei beni ancor, che non hanno; tuttavia il deſiderio non gli turba, e però contenti ſi chiamano. E tali eſſer poſſono ancor molti in mezzo a dolori, maſſimamente quando gli vogliano eglino ſteſſi. Chi dirà, che non foſſe contento Scevola allora quando con fortezza inaudita, e veramente romana abbruciò la mano, ſe egli ſteſſo volle abbruciarla? E Curzio e Catone altresì furon contenti, allorchè ſi ammazzarono; giacchè il vollero eſſi ſteſſi, credendo di fare azione oneſta ammazzandoſi; e la fecero per queſto, perchè credetter di farla. E di vero benchè l' uomo contento ſi accoſti alquanto alla felicità, non è però felice; tanto più che quello ſtato di contentezza, a cui baſtano pochi beni, ſuol' eſſere d' ordinario poco durevole,

ſalvo ſe non ſia fondato in virtù; perchè gli altri beni ſono eſpoſti alla fortuna, che preſtamente gli dona, e gli toglie; e molti ancora per lo troppo durare ſtancano, e vengono a noja et a faſtidio, onde manca la contentezza. Ma vegniamo al propoſito.

Io dico, che il deſiderio della felicità va e procede all' infinito primamente in queſto modo. Egli è certo, che l' umana felicità, ſiccome quella, che è finita, nè può eſſere altrimenti, tale ancora eſſer dee, che ſempre le ſi poſſa aggiugnere qualche coſa, onde vie più creſca, e ſi faccia maggiore, eſſendo queſta la differenza, che paſſa tra le finite coſe, e le infinite; che ſiccome alle infinite ſempre ſi può detrarre, così alle finite ſempre ſi può aggiungere; e per queſta ragione due felici poſſono eſſere l' uno più felice dell' altro, come altrove abbiamo dichiarato. Ora ſe così è, qual ſarà quel felice, il qual ſi creda d' eſſer felice abbaſtanza? E chi ſarebbe, che avviſato d' una maggiore felicità non la cambiaſſe volentieri con quella minore, ch' egli ha? Siccome dunque non è ſegnato alcun termine alla felicità, oltre cui non poſſa ella ſtenderſi, e farſi maggiore; così nè al deſiderio pure, il qual trapaſſa ogni termine, qualunque ſegnar gli ſi voglia, e va, e ſcorre all' infinito. Il che ſe appariſce negli altri beni, che conſtituiſcono, e formano la felicità, più ancora, e principalmente ſi manifeſta nella virtù. Perciocchè qual' è l' uomo, che voglia eſſere

tem-

temperante, e giuſto, e corteſe, e valoroſo miſuratamente? Anzi ognuno, che ſia oneſto, deſidera di divenire oneſto ſempre più; et è oneſta coſa il deſiderarlo. I piaceri poi, che adornano la felicità. e che ſono oneſti, chi è, che, potendol fare, non ne voleſſe conſeguir ſempre dei maggiori? Se già non veniſſe un qualche Iddio, il qual gl' imponeſſe di contentarſi di quei piaceri, ch' egli ha, facendo diventar virtù l' aſtenerſi dagli altri. E queſto deſiderio dei piaceri dove non conduce egli l' uomo o più toſto dove nol traſporta, e nol rapiſce? Aleſſandro, che fu grandiſſimo nelle impreſe, e nei deſiderj, oltre la Macedonia bramò anche l' Aſia; e dopo l' Aſia un' altro mondo; e ſe deſiderò le virtù, come gl' imperj, ben moſtrò, quanto ſia grande nel cuor dell' uomo, e vaſto, e interminabile, e immenſo il deſiderio della felicità.

Va poi e procede all' infinito il deſiderio della felicità anche per un' altra ragione. Chi è colui, che voglia eſſer felice per un certo ſpazio di tempo, e non più? E potendo aggiungere un giorno ſolo, anzi una ſola ora alla ſua felicità, non gliele aggiungeſſe? Non è dunque nella lunghezza del tempo alcun termine, in cui ſi fermi, o più toſto cui non trapaſſi, traſcorrendo ſempre più oltre, il deſiderio della felicità. E di vero ſe gl' infelici, purchè non ſieno infelici del tutto, e reſti pur loro alcun bene, deſiderano, e cercano, e procurano con ogni ſforzo, e ſi ſtudiano di vivere quanto più

poſ-

possono; molto più pare, che ciò si convenga di fare ai felici; i quali essendo in così grande abbondanza di tutti i beni, niuna ragione hanno, perchè debba esser loro odiosa la vita, anzi n' hanno una grandissima per desiderare di vivere, e durar lungamente. E questo desiderio di vita, che non ha termine alcuno, ove si fermi, e riposi, che altro è se non desiderio di eternità? E di qui nasce quell' abborrimento naturale, e quasi necessario, che ognuno ha, di morire. Per la qual cosa egli si par bene, che strano sarebbe e disordinato provedimento della natura, se avesse prescritto alcun termine alla vita dell' uomo, non essendone prescritto niuno al desiderio; il perchè molti filosofanti si hanno fermamente persuaso, che la morte sia non già il fine del vivere, ma più tosto un passaggio da questa vita temporale e breve, ad una più lunga, e sempiterna. E questo dovremmo credere per più alto decoro della natura, quand' anche le ragioni dei fisici nol consentissero; le quali però non solo il ci consentono, ma ci dimostrano chiaramente, dover tenersi l' anima per eterna et immortale, nè morire essa morendo l' uomo, ma sorgere a vita migliore, e più perfetta. Et essendosi creduto da molti, che la gloria delle preterite azioni dovesse piacere e recar contento e diletto alle anime dei trapassati, si studiarono di lasciar di se stessi dopo la morte un gran nome, credendo così di provedersi di alcun comodo per la vita avvenire. Nè parve, che la natura

disap-

disapprovasse del tutto la loro opinione, essendosi ella stessa servita di un tale stimolo per eccitar la virtù. Il che se è vero, e se un' altra vita tanto migliore ci attende, la qual dobbiam vivere eternamente, a che dunque ci affrettiamo di esser felici in questa manchevole, e breve; e non più tosto la felicità nostra aspettiamo nel corso lunghissimo, e sempiterno dell' altra? Come se uno dovendo vivere cento mila anni, ponesse ogni opera, e si studiasse con ogni argomento d' esser felice per un minuto di tempo, nulla curando del restante. Ed è pure la presente vita assai men che un minuto a rispetto della vastissima eternità. E certo, questa ragion seguendo, difficil cosa è contenersi, di non trascorrere in quelle altissime speranze Platoniche, che mi fanno spesso venir voglia di abbandonar del tutto la breve felicità di questa vita, e lasciarla ai Peripatetici.

CAP. XVIII.

Della felicità.

NOn sarà fuor di proposito, che su 'l finire di questo compendio, ritorniamo là, donde partimmo, ritoccando e compiendo quella immagine, ovvero forma di felicità, che già adombrammo in su 'l principio. E così pur fece Aristotele ne' suoi dieci libri. Sia dunque la perfetta felicità il cumulo di

lo di tutti i beni, così che non le manchi nè scienza, nè sanità, nè robustezza, nè bellezza, nè grazia, nè potenza, nè ricchezza, nè nobiltà, nè onori; e fra tutti questi beni si segga, e tutti gli regga e governi, quasi signora, e imperatrice la virtù. Ma questa felicità più tosto può fingersi, e desiderarsi, che ottenersi; imperocchè nè tutte le virtù possono sempre esercitarsi in sommo grado; et alcuna ven' ha, che non s' adopra senza i beni della fortuna, come la liberalità; et altre hanno bisogno de' mali per essere adoperate, come la tolleranza, e la fortezza, tanto che pare sieno proprie solamente degl' infelici. Gli altri beni poi sì d' animo sì di corpo, come la memoria, e lo ingegno; e la sanità, e la bellezza, e la grazia, vengono quasi in tutto dalla natura, che rade volte gli unisce, e gli raccoglie in un solo; e chi da essa non egli ebbe, non può sperare gran fatto di procacciarsegli. Che diremo de' beni esterni, della potenza, della ricchezza, degli onori, della nobiltà, delle amicizie, ne' quali, se in altra cosa mai, regna e domina la fortuna così incerta et incostante, che non è chi debba fidarsene, o possa. E se vogliam riguardare non solo alle comuni vicende dei fatti presenti, e che abbiam sotto gli occhi, ma riandando su per le antiche memorie cercar con diligenza le preterite avventure degli uomini, troveremo onde lagnarci molto della fortuna, e sperarne assai poco. Per la qual cosa chiunque si mettesse in pensiero di voler con-

conſeguire in queſta vita la perfetta felicità, mal ſpenderebbe le ſue diligenze, e avrebbe ſempre biſogno di eſſere grandemente raccomandato, et oltre modo caro alla fortuna.

Però bene e ſaviamente hanno fatto i Peripatetici, che avendo locato la perfetta felicità in un così alto luogo, ove niuno aſpirar può; hanno poſto ſotto di eſſa alcuni altri gradi di felicità imperfetta, a quali aſpirar ſi poſſa con maggiore ſperanza. Ma perchè queſta iſteſſa imperfetta felicità potrebbe eſſere inteſa in più maniere, e molti potrebbono ingannarviſi prendendo per felicità imperfetta, ciò, che pur non merita il nome della felicità, però fie bene deſcriverne brevemente la forma, acciocchè in eſſa riguardando poſſiamo più facilmente diſtinguere, quali ſieno i felici, e quali nò. Io dico dunque, che a queſta imperfetta felicità, di qualunque forma ella ſia, tre coſe ſi richieggono, e non più; prima, che l' uomo ſia virtuoſo; appreſſo, che ſia contento; e in terzo luogo, che niuna grave ſciagura gli ſopraſtia. Nè io voglio qui, che troppo ſottilmente ſi eſamini una tal partizione; perchè ſe ad alcuno parrà, che le ſopraddette tre coſe poſſano ridurſi a due, parendogli peravventura, che la contentezza rinchiudaſi nella virtù, o la virtù nella contentezza, io non gli contraſtarò punto; ma intanto le conſidererò, come tre.

Ricercaſi dunque alla felicità, qual che ella ſia, in primo luogo la virtù; e ciò per più ragioni.

Primamente non è alcuno, che per nome di felicità non intenda uno ſtato nobile, eccelſo, e preclaro, e degno di laude, e meritevole d' eſſere deſiderato, e voluto; e tale non può eſſer lo ſtato d' un malvagio; perchè chi ſarebbe quello, che ſtimaſſe degno di laude, e meritevole d' eſſer voluto, lo ſtato d' un' aſſaſſino, foſs' egli anche ſignore di tutta l' Aſia? E noi veggiamo, che i menzogneri, e gli ſpergiuri, e i ladroni, e gli uſurpatori ſi ingegnano, quanto poſſono, di non parer tali, conoſcendo eſſer degno di grandiſſimo vituperio lo ſtato loro. Che ſtato felice è dunque queſto, il quale ſi vuol naſcondere con tanta cura per la vergogna?

Non diremo dunque felice, nè ſtimeremo degno di ſi bel nome in niun modo colui, che non ſia virtuoſo. E molto meno il diremo, ſe conſidereremo, che a quella felicità, che ora deſcriviamo, qual che ella ſiaſi, dopo la virtù maſſimamente ſi richiede la contentezza, la quale appena che poſſa ſtare ſenza virtù; laonde anche perciò richiedeſi alla felicità la virtù. Ma queſta parte della contentezza ſi vuol ſpiegare alquanto diligentemente, perciocchè di eſſa ſi vantano talora anche i malvagi.

Contento dunque ſi dirà eſſer quello, che poſſedendo alquanti beni, vuole che queſti gli baſtino, nè ſi affligge del deſiderio degli altri beni, che non poſſiede; i quali intanto ſolo deſidera, inquanto volentieri li piglierebbe, ſe alcuno gliele recaſſe; nè però ſi turba del non averli. Io voglio dunque, che

egli

egli poſſegga alquanti beni, e certamente quelli, la cui mancanza non potrebbe egli, ſe non difficilmente, e con fatica, ſoſtenere, perciocchè ben ſuppongo, che a queſto felice imperfetto, che noi ora immaginiamo, non voglia concederſi una virtù perfettiſſima. Ora ſe l' uomo contento dee poſſedere alquanti beni, nè deſiderarne altri gran fatto, qual diremo noi eſſer quel bene, che più gli convenga di poſſedere, e per cui debba maggiormente contentarſi, ſe non ſe quello, che eſſendo lodevoliſſimo, e glorioſiſſimo, è anche ſoaviſſimo, e pieno di giocondità; ed è tutto nelle mani di colui, che l' ha, non potendogli eſſer tolto nè dalle inſidie degli uomini, nè dalla temerità della fortuna? Certo che ſe fra tutti i beni doveſſe alcuno ſceglierne un ſolo, e di eſſo eſſer pago e contento, dovrebbe ſceglierne uno tale. Or chi non vede, che tale ſi è la virtù? La qual non ſolo è per ſe ſteſſa nobile, e magnifica, ma riempie l' animo d' un piacer puro, e durevole, e che non induce ſazietà; come il più degli altri beni far ſuole, che o non ſi ſentono, poichè ſi ſono per qualche ſpazio goduti, o vengono a noja, et a faſtidio; il che veggiamo per iſperienza nei giuochi, nei balli, nelle feſte, nei conviti, e negli altri paſſatempi. E la ſanità ſteſſa non può ſentirſi, quanto piaccia, e ſia dolce, ſe non ſi perde. Quanto poi vaglia la virtù a raffrenare la cupidigia dei piaceri, il che ſommamente alla contentezza richiedeſi, non è biſogno di dimoſtrare;

ſapendo ognuno, che la virtù è di ſua natura moderatrice delle paſſioni, e, per così dir, briglia del deſiderio. Ma l' intemperante, l' avaro, il ſuperbo, l' invidioſo; il violento difficilmente poſſon tenerſi, che non traſcorrano ſempre con le ingorde lor voglie a nuovi piaceri, eſſendo il vizio per ſuo natural coſtume inſaziabile. Tanto più che i piaceri di coſtoro ſon così vili et imperfetti, che preſtamente ſi guaſtano, e divengon noja et incomodo. Il perchè poca contentezza può ſperarſi dal vizio; ma moltiſſima dalla virtù; e certo ſpeſſe volte è più contento il virtuoſo del poco, che non il vizioſo del molto. Oltre a ciò ſe l' uomo dee eſſer contento di certi beni, ſenza deſiderar più innanzi, biſogna, che egli ſtimi e creda, che queſti gli baſtino, e gli paja di ſtare aſſai bene con eſſi ſoli. La qual coſa difficilmente può parere al vizioſo; perciocchè eſſendo i piaceri di lui caduchi e manchevoli, e potendogli d' ora in ora eſſer tolti dalla fortuna, non può così di leggeri perſuaderſi di ſtar' aſſai bene, e di eſſere abbaſtanza felice con quelli ſoli; e non avendo altri beni, che quelli, che ſono in mano della fortuna, biſogna, che deſideri, che la fortuna gli ſerbi ſempre al piacer di lui, il che è deſiderar l' impoſſibile. Al contrario il virtuoſo, avendo poſto principalmente la ſua felicità nella virtù, e nel piacere, che da eſſa deriva; tiene in minor conto gli altri beni, e non ha tanto biſogno della fortuna, la qual ſe gli toglie la ſanità, le ricchezze, gli onori,

ri, non può però togliergli la virtù, con cui egli poſſa ſoffrire pazientemente tante e così gravi percoſſe.

Et anche queſto grandemente ſi ricerca a eſſere in qualche modo felice, che niuna grave ſciagura ne ſovraſtia; perchè quand' anche foſſe uno ornato di molte virtù, e foſſe giuſto, e temperante, e magnanimo, e valoroſo, et oltre a ciò aveſſe tanti piaceri, che gli baſtaſſero, così che nulla più deſideraſſe; ſe però noi ſapeſſimo, dover lui tra poco perdere tutti i piaceri, che ha, e dover cadere in povertà, in prigionia, in obbrobrj, e in dolori lunghiſſimi ed atrociſſimi, chi ſarebbe colui, che ardiſſe di annoverarlo tra i felici? Anzi chi ſarebbe, che nol chiamaſſe infeliciſſimo? Eſſendo una certa maniera di infelicità il dover' eſſere infelice una volta. Ben' è vero, che ſe la ſteſſa ſciagura ſovraſta al virtuoſo et al vizioſo, non è così gran male verſo di quello, come verſo di queſto. Perciocchè il virtuoſo ha due grandiſſimi et eccellentiſſimi beni, che ſono la virtù, e il piacer virtuoſo, che niuna ſciagura gli può togliere; e confortandoſi con queſti beni ſoſtiene con minor turbamento la perdita degli altri. Ma il vizioſo è privo di un tal conforto, e perdendo i piaceri, di cui gli fu corteſe a qualche tempo la fortuna, perde ogni coſa; ſicchè minor male ſovraſta al virtuoſo, che al vizioſo, quand' anche all' uno et all' altro ſovraſtia la ſteſſa ſciagura; e ſe veggiamo talora il virtuoſo dolerſi della malatia, o d' altra

tale

tale ſventura, e turbarſene più che il vizioſo; ciò avviene perchè nè quegli è virtuoſo, nè queſti vizioſo abbaſtanza. E come al virtuoſo, di cui parliamo (che non parliamo noi qui ora di un virtuoſo perfetto, il qual di nulla ſi dolerebbe; ma d' un virtuoſo imperfetto et ordinario) come, dico, al virtuoſo rimangono ancora alcuni impeti della paſſione, così al vizioſo rimangono ancora alcune ſcintille della virtù; delle quali egli fa uſo talvolta, e allora maggiormente, quando è percoſſo dalle graviſſime avverſità; ſforzandoſi all' uopo di fare azion virtuoſa e da forte, benchè non la faccia virtuoſamente; con che moſtra quanto la virtù gli ſia neceſſaria. E in ſimil modo il virtuoſo, che ſi turba ſoverchiamente dell' avverſità, moſtra, che gli ſarebbe neceſſaria maggior virtù.

E ſe così è, che a queſta imperfetta felicità, alla quale aſpirar poſſiamo con qualche maggiore ſperanza, le tre ſopraddette coſe ſi ricerchino, cioè la virtù in primo luogo, poi la contentezza, che appena può eſſere ſenza virtù; e finalmente che niuna grave ſciagura ne ſopraſtia; egli è ben chiaro non poterſi niun' uomo chiamarſi pienamente felice nè pure di queſta così corta, e così riſtretta felicità. Perchè poſto ancora, che uno abbia molta virtù, e ſia contento di ciò, che ha, nè più deſideri; chi può ſapere, ſe niuna grave ſciagura gli ſopraſtia? Quanti ſi credetter felici la mattina, che furono infelici la ſera; e dovendo eſſere infelici la

ſera,

ſera, lo erano ancor la mattina, ma non ſe ne accorgevano? Quanti vinſer la cauſa, e ottennero la maeſtratura e l' imperio con grande allegrezza, che poi ſe ne pentirono. E quante feſte, e quante congratulazioni ſi perdono nei maritaggi, che in poco d' ora divengon nojoſi, talvolta ancora luttuoſi e funeſti? Perchè la fortuna ſi prende gioco degli uomini, e ride della loro felicità. Chi non avrebbe detto feliciſſimo Giulio Ceſare quella mattina, che fu poi per lui l' ultima, quando giovane, e ſano, e glorioſo, e ſignore del Mondo entrò in ſenato, ove fu indi a poco da ſuoi più cari trucidato?

E queſta così triſta, e così malinconioſa conſiderazione, da cui non poſſon del tutto diſtoglier l' animo, ſe non gl' inſenſati, guaſtar dovrebbe e corrompere la felicità ancor dei più ſaggi; perciocchè chi è, che poſſa eſſer contento di vivere in tanto pericolo? Il perchè molti ſi hanno formata nell' animo un' altra immagine di felicità, imperfetta eſſa pure, ma però molto più allegra, e più animoſa, e più ardita, come quella, che è molto meno ſoggetta all' imperio della fortuna. La quale deſcriveremo ora brevemente per non tralaſciar nulla di ciò, che può conſolar gli uomini, et animargli alla virtù.

Penſando queſti adunque all' infinita ſapienza della natura, la quale in ogni, quantunque minima, parte dell' univerſo riſplende e traluce, ſi hanno poſto ed altamente plantato nell' animo, che debba

ba essere a qualche tempo punito il vizio, e la virtù degnamente ricompensata; attribuendo così alla natura, insieme col sapere, e con la potenza, una rettissima, infallibil giustizia; senza cui sarebbe odiosa la potenza, e vano, e spregevole il sapere. Imperocchè che gran sapienza sarebbe mai quella, che sapesse apprestare il cibo agli uccelli, e formar la tana alle fiere, e non sapesse poi, come regger gli uomini, e governargli giustamente? E se questo fa la natura, come veggiamo, che fa tante altre cose, et oltre a ciò può farlo, come crederemo noi, che nol faccia? Che se rade volte veggiamo in questo mondo punito il vizio, e ricompensata la virtù (che in vero lo veggiam di rado) non è per questo da conchiudersi, che sia stolida, o impotente, o ingiusta la natura; ma più tosto è da dire, che un' altro mondo ci aspetti più comodo, e migliore, in cui abiti la giustizia, e la verità, et ove debba il vizioso esser punito, e il virtuoso ricompensato. Ed è tanto grande l' opinione, che si ha in questa filosofia, della sapienza, e della bontà della natura, che non si crede, possa farsi azione alcuna dagli uomini, quantunque piccola, che non debba a qualche tempo esser punita dalla natura, se è malvagia, o ricompensata, se virtuosa. E perciò credesi, che i malvagi in questo mondo sieno assai volte fortunati, et al contrario oppressi i virtuosi, potendo gli uni con qualche onesta e virtuosa azione aver meritato qualche breve felicità; e gli altri con qualche leg-

legger difetto aver meritato una breve miſeria, e paſſeggiera.

E certo ſeguendo una tale opinione, che tanto confida nella bontà della natura, non è da aſpettarſi nella preſente vita alcuna vera, e compiuta felicità; ma è più toſto da ſperarſi in un' altra, dove il piacere ſarà più puro, e perfetto, e dove all' eſercizio faticoſo delle virtù ſuccederà la quiete d' una tranquilliſſima contemplazione; o ſia, che l' anima del virtuoſo in quella nuova vita paſſi d' uno in altro vero; o ſia che tutti i veri diſcopra in uno ſolo, il qual comprenda in ſe ſteſſo ogni forma di bene, e di beltà: illuſtre e nobile ricompenſa dei virtuoſi, e degna della magnificenza della natura.

Poſte le quali coſe non può negarſi, che il virtuoſo non ſia tanto felice in queſta vita, quanto eſſer ſi può. Così che quando ancora tutti gli altri beni di queſto mondo, e ricchezze, et onori, et imperj, e bellezza, e ſanità, e ſcienza a lui mancaſſero, pur feliciſſimo tra gli uomini chiamar ſi dovrebbe, ſolo che riteneſſe la virtù. Imperocchè ſiccome infelice è colui, anzi infeliciſſimo, a cui ſovraſta una ſomma miſeria, così felice chiamar ſi può, anzi pur feliciſſimo quello, cui ſovraſta una grandiſſima, e ſomma beatitudine. E queſto baſtar potrebbe in verità, perchè lo ſtato del virtuoſo foſſe da deſiderarſi, e da volerſi ſopra ogni altra coſa. Ma non conſiſte però tutta la preſente felicità di lui

nella ſopraſtante beatitudine; eſſendo egli felice per più altre ragioni ancora; prima perchè ſperando una tal beatitudine, comincia già da ora in certo modo a goderne; poi perchè è virtuoſo; e finalmente perchè ſente il piacere della virtù. Ed ecco un' altra forma di felicità molto nobile, e molto magnifica, che eſſendo poſta nella virtù, e in quel piacere, e in quella ſperanza, che non mai l' abbandonano, ſottrae l' uomo all' imperio della fortuna, e all' inſolenza del caſo. Imperocchè chi ſarà colui, che ſentendo in ſe ſteſſo il piacere della virtù, et aſpirando al ripoſo d' un' eterna et immutabile tranquillità, non tenga per nulla tutti i beni di queſta terra, e non ſi rida della fortuna, che gli diſpenſa? E qual ſarà la ſciagura, che a lui paja grave, ſolo che in eſſa eſercitar poſſa la virtù? E qual male crederà egli che ſia male, ſe non la colpa? Anzi le avverſità, per cui ſi adopra la pazienza, e i pericoli, che aprono largo campo alla fortezza, e l' eſiglio, e il diſonore, e la malattia, e la mendicità, in cui riſplendono l' intrepidezza, e il valore, dovranno parergli più toſto doni, che ingiurie della fortuna, la qual diſponendogli queſti accidenti, che gli uomini chiaman ſventure, gli appreſta i mezzi di uſar virtù, e conſeguire una eccellentiſſima, et eſquiſitiſſima felicità. E con queſto animo ſarà il virtuoſo prontiſſimo e ſpeditiſſimo a tutti gli uffici della temperanza, e della giuſtizia, nulla potendo in lui tutti gli altri beni a petto della vir-

virtù; i quali nè pure giudicherà beni, nè gli ſtimerà pur degni di deſiderio. Così riſtretto e raccolto tutto nella virtù, ſprezzerà i colpi della fortuna, e ſarà d' animo eccelſo e imperturbabile, e non avrà che invidiare al faſto et al orgoglio delli Stoici. Il perchè molto mi maraviglio, che alcuno dubiti di abbracciare queſta filoſofia così animoſa.

Ma molti ſono, i quali temono di accoſtarſi a Platone, parendo loro, che quella contemplativa felicità poſſa e debba render felice l' animo dell' uomo, ma non il corpo; et eſſi vorrebbon pure, che foſſe felice anche il corpo; perchè avendoſi poſto in mente, che l' uomo ſia compoſto d' anima e di corpo, ſembra loro, che ſe il corpo non è felice eſſo pure, non ſia l' uomo, nè debba dirſi felice, che per metà. E' anche un' altro timore, che ritrae gli uomini, e gli allontana da Platone; perchè invitandogli queſto filoſofo a ſprezzar tutti i beni di queſta vita, fuori che la virtù; e ciò in grazia d' un piacere eterno et immutabile, ch' ei ne promette in un' altra; quantunque egli tutto queſto aſſai bene, e con belle ragioni dimoſtri, ad ogni modo non ſe ne fidano; e parendo loro, che i beni di queſta vita ſieno troppo più ſtimabili, che non ſono, temono di avventurar troppo, ſe gli abbandonino ſeguendo la ſperanza, che lor vien data dall' opinion d' un filoſofo. E che ſarebbe, ſe Platone, come tant' altri, foſſe ingannato? Se queſta aſtruſa

felicità, che abita e ſta tra le idee, non foſſe altro, che un vago e dolce ſogno? E noi intanto per amor d' eſſa perduto aveſſimo quanto di bene è quaggiù? Così dicono i puſillanimi, e non fidandoſi di Platone ſi fidano della fortuna; e corron dietro agli onori, alle ricchezze, alle dignità, e a tutti i beni di queſta vita, che lor ſi moſtrano in minor lontananza, e che eſſi, non ſo perchè, ſi perſuadono di dover conſeguire una volta; quaſi foſſero più ſicuri di dover vivere fra dieci anni in queſto mondo, che fra due mila in un' altro. Così commettono la loro felicità alla temerità della fortuna, non volendo commetterla alla ragion d' un filoſofo.

E queſti tali, che non ſi fidano di Platone, nè abbaſtanza ſi aſſicurano d' un' altra vita, nè di quella ſovrana incomparabil felicità, vorrebbon forſe, a quel ch' io mi credo, che lor veniſſe dal Cielo un qualche Iddio, e gli aſſicuraſſe. E certo ſe egli veniſſe a loro queſto corteſe Iddio, e gl' inſtruiſſe; farebbon gran ſenno a volger le ſpalle ai filoſofi, e lui ſolo aſcoltare, e non altri. Chi ſa, che egli non moſtraſſe loro un' altra nuova, e maravigliosa, et inaudita forma di felicità, non ancora caduta in mente a verun' uomo, la qual però, qualunque foſſeſi, par certo, che non doveſſe poter conſeguirſi, ſe non per virtù, e doveſſe eſſere ad altra vita riſerbata. E quel medeſimo Iddio, che aveſſe preſo tanta cura di noi, e foſſe venuto

di

di cielo in terra per dar lezione agli uomini, e farsi maestro di felicità, ci direbbe forse, se l' anima sia tutto l' uomo, così che il corpo a lui nulla appartenga; il che se fosse, essendo felice l' anima, sarebbe felice altresì tutto l' uomo: o più tosto chi sa, che questo divin maestro, svelandoci un nuovo, e non più udito ordin di cose, non ci mostrasse un qualche riforgimento, per cui dovessero l' anime separate riunirsi una volta ai corpi loro per così fatta maniera, che essendo esse felici lo fossero anche i corpi, e venisse l' uomo in tal modo ad esser tutto felice; et ogni parte di lui, e quanto è in lui, e anima, e corpo, e sentimenti, e potenze, tutto fosse pieno e ricolmo d' una purissima, et altissima felicità? Io potrei dire senza timor d' ingannarmi, che questo cortese Iddio è già venuto, et ha mostrata agli uomini la loro vera felicità; nè potrei contenermi di non sdegnarmi con tutti coloro, che non l' ascoltano. Ma egli mi converrebbe di entrare in quella divina filosofia, che io non son degno di esporre; però restringendomi dentro all' umana, e standomi tra gli angusti confini della natural ragione, io dico, che egli mi par chiaro, che debba l' uomo o contentarsi di quella misera felicità, che Aristotele ci propose in questa vita, o aspettar quella più lieta, che in altra vita ci hanno promessa con tanto fasto i Platoni-

tonici; o dir bisogna, che tutta questa filoso-fica beatitudine altro non sia, che un nome vano.

Il fine della Quinta Parte.

RA.

RAGIONAMENTO

AL SIGNOR CONTE

GREGORIO CASALI

Sopra un libro franzeſe

DEL SIGNORE DI MAUPERTUIS

Intitolato: Eſſai de philoſophie morale.

INTRODUZIONE.

AVendomi voi più d' una volta ſignificato, Signor Conte Gregorio cariſſimo, di volere, che io vi ſcriva brevemente il parer mio ſopra un libro franzeſe, uſcito, ha già tre anni, in Londra col titolo: Saggio di filoſofia morale attribuito al Signore di Maupertuis: io ho indugiato tanto ad obbedirvi, che, come uomo verecondo, più non mi arriſchiava di farlo; temendo, ſe fatto lo aveſſi, che l' obbedienza preſente non riſvegliaſſe in voi la memoria della diſubbidienza paſſata. Ma avendomene voi fatto inſtanza di nuovo, e niente valendomi il mio timore, benchè io non vegga, qual ragion ſia, o a me di ſcrivere il mio parere ſopra un tal libro, o

a voi

a voi di chiederlo, mi ſon pur diſpoſto a ſervirvi; e quantunque, facendo il piacer voſtro, aſſai temo, e con ragione, che non farò quello degli altri; potrete voi però da queſto iſteſſo comprendere, che più, che a tutti gli altri, io ſono contento di piacere a voi ſolo. E certo chi è oggimai, che più deſideri di ſentire il parer di veruno ſopra un libro; che eſſendo ſtato generalmente attribuito a così eccellente filoſofo, come è il Signor di Maupertuis, biſogna bene, che ſia ſtato generalmente ſtimato bellisſimo, et ornatisſimo, e degno di quel gran nome; e quando anche ſe ne aſpettaſſe il giudicio di alcuno, chi è, che non doveſſe aſpettarlo più toſto da altri, che da me? Et io certamente l' avrei deſiderato da voi. Imperocchè ſebben pare, che la Fiſica, e la Matematica, che voi profeſſate et abbellite con tanto loro vantaggio, rivolgendo voi il penſiero ad altra ſcienza, doveſſero averne geloſia, e ſdegnarſene, voi però ſiete di tanta prontezza d' animo, e di così maraviglioſo ingegno fornito, che ben potete ſervire a molte ſenza offenderne niuna. Et io ſo, quanto tempo avete dato meco alla Metafiſica, e alla Morale, e quanto in eſſe ſiete innanzi proceduto, ſenza che la voſtra Geometria ſe ne accorgeſſe. Oltre che eſſendo voi d' eloquenza, e di poeſia, tra quanti oggidì ne fioriſcono, ornatisſimo e chiarisſimo, pare, che niuno poteſſe nè giudicar del libro, di cui volete, ch' io giudichi, meglio di voi, nè ſcriverne più leggiadramente. E ſe la dignità della perſona

aggiun-

aggiunge peſo al giudicio, a cui ſi apparteneva di giudicar di un tal libro più che a voi? Che laſciando ſtare la gentiliſſima e nobiliſſima ſtirpe voſtra, che ſola baſtar potrebbe a rendervi in ogni coſa autorevole, ſe già per la virtù voſtra non foſte; voi ſiete ancora Preſidente in una delle più fiorite Accademie d' Italia, quale è quella dell' Inſtituto di Bologna, ſiccome è il Signore di Maupertuis in una delle più fiorite d' oltramonti, quale è quella di Berlino, onde pareva, che a voi più, che a me, ſi conveniſſe giudicar di un libro di quel grand' uomo, e meglio poteſte voi, o accreſcerne la fama approvandolo, o diſapprovandolo ſminuirne l' autorità. Ed anche per queſto ho io indugiato a ſervirvi così lungamente, e fin che ho potuto reſiſtere al deſiderio voſtro. Perciocchè mettendomi a ſcrivere di un tale argomento, pareami di entrare in una provincia, che io doveſſi laſciare del tutto a voi; maſſimamente eſſendo io da altri ſtudj, come voi ben ſapete, e da altre cure, non ſo, ſe occupato, o diſtratto. Ora però che tutte queſte ragioni ha vinte, ſiccome dovea, il voler voſtro, verrò ſtendendovi un ragionamento ſemplice, e breve quanto potrò; il quale verrà a voi timido, e pauroſo, e ſimile all' autor ſuo; non però tanto modeſto, che non vi dica liberamente il ſuo parere, e in quella maniera, che voi avete deſiderato; nel che ſe egli per qualſiſia modo erraſſe, io gli ho già detto, che ſi laſci corregger da voi. Nè però mi curo, che ad altri piaccia, che a

voi; ſcrivendolo io a voi ſolo, come ſe a voi parlaſſi ſenza eſſere udito da altri, quaſi in una dolce e cara ſolitudine, in cui niuno ſi ritrovaſſe, ſe non noi due ſoli. E primamente quanto alla forma et allo ſtile del libro del Signore di Maupertuis, dico, che egli mi par ſcritto, ſe poſſo giudicar nulla di una lingua a me ſtraniera, molto politamente; et oltre a ciò con ſomma diſtinzione, e chiarezza, come il più ſoglion' eſſere le ſcritture dei Franzeſi: nè altre qualità vogliono gran fatto eſigerſi negli ſcritti di un filoſofo. Se io però poteſſi deſiderarne alcuna ſenza eſigerla, deſidererei maggiore gravità e magnificenza di dire, ricordandomi di Cicerone, che trattò pure ne' ſuoi dialoghi lo ſteſſo argomento. Ma forſe le opinioni, che ſpiega l' Autor Franzeſe nell' ultimo capo del libro ſuo, non avean biſogno della magnificenza del dire; quelle che ſpiega negli altri, non ne eran capaci. Ora però laſciando queſto da parte; che non credo già voler voi da me intendere ciò, che mi paja dello ſtile, onde il libro è ſcritto; vengo ſubito alla dottrina, che eſſo contiene. Il che facendo non altro ordine darò al mio ragionare, ſe non quello del libro ſteſſo; e ſeguirò di mano in mano tutti i capi, che lo compongono, fuori l' ultimo, il qual parmi aggiunto più toſto ad accreſcere dignità alla dottrina, che a confermarla.

CAP.

CAP. I.

Che cosa sia felicità.

A Spiegare in che sia posta la felicità procede l' Autor Franzese a questo modo. Il piacere altro non è, che una certa commozione o sentimento dell' animo, che l' uomo ama meglio avere, che non avere; nè vorrebbe cangiarlo in che che sia; nè da esso passar' ad altro, nè a dormir pure. All' incontrario è il dispiacere. Io non voglio mutare ora questa deffinizione; che in vero difficil sarebbe farla migliore, e non è però necessario.

Potendo poi ciascun piacere essere più o meno intenso, può anche essere lungo più o meno, continuandosi per maggiore o minor spazio di tempo. Però l' Autore distingue il tempo del piacere in più momenti, che egli chiama momenti felici; i quali vuole, che tanto più si estimino, quanto sono più lunghi, e quanto il piacere in essi è più vivo; et esprime ciò per una proporzione composta, che noi, non avendone bisogno, lasceremo ai geometri. All' istesso modo stabilisce i momenti infelici.

Le quali cose così stabilite passa tosto a spiegar la natura dei beni, e dei mali; volendo, che il bene sia una somma di momenti felici, il male una somma di momenti infelici. Il che fatto giunge finalmente alla felicità, e la stabilisce in questo mo-

do. Avendo ogni uomo una certa ſomma di beni, che gode, e una certa ſomma di mali, che ſoffre, ſottraggaſi l' una ſomma all' altra. Se fatta la ſottrazione avanza alcun poco di bene, l' uomo dee dirſi felice, e la ſua felicità conſiſte in quell' avanzo. Se avanza alcun male, l' uomo dee dirſi infelice; et è quell' avanzo di male la ſua infelicità. E già ſi vede, che ſe la ſomma dei beni e la ſomma dei mali ſaranno del tutto eguali tra loro, onde fatta la ſottrazione niente avanzi, l' uomo allora non ſarà nè felice, nè infelice; e niente accadea, che egli naſceſſe; potea comodamente rimanerſene. Così l' Autor Franzeſe.

Il quale, ſe ho da dirvi il vero, mi meraviglio, che ſenza neceſſità niuna abbia voluto dire con tante parole quello, che gli Epicurei aveano inſegnato così brevemente, e forſe più chiaramente; e ciò è, che l' uomo tanto è più felice, quanto più hà di piaceri, e meno di diſpiaceri; ſapendoſi poi da ognuno, che i piaceri e i diſpiaceri più o meno ſi eſtimano ſecondo l' intenſità e durazion loro. Il che tutto mi ſembra dirſi aſſai chiaro. Ma il dover prima aſſumere i piaceri, e di queſti poi far dei momenti, e poi di queſti comporre il bene, e quindi paſſare alla felicità, mi è ſtato di qualche pena. Nè dico già, che la ſentenza di Epicuro, condotta per così lungo cammino, divenga falſa; dico, che ſarebbe ſtata maggior corteſia farle fare viaggio più breve.

Ma

Ma venendo a ciò, che più rileva, io dico, che se la felicità si compone di beni, e i beni si compongono di momenti felici, e i momenti felici di piaceri, nè segue finalmente, che la felicità si componga del piacere; et essendo il piacere non altro, che un sentimento dolce e caro, che l' uomo prova in se stesso, bisognerà dire, che la felicità sia posta in un tal sentimento. Ora essendo la felicità, secondo che affermano i filosofi (nè l' Autor Franzese è loro in ciò contrario) quell' ultimo fine, a cui necessariamente tendono tutti i voleri dell' uomo, farà mestieri il dire, che l' ultimo fine di ciascun' uomo sia posto in lui medesimo, e consista in un sentimento dolce, e caro, che egli procurar debba a se stesso, nè possa voler altro.

Il che se è vero, non dovrà l' uomo, nè potrà diriger veruna azion sua se non al suo solo piacere; nè gl' importerà della moglie, nè dei figliuoli, nè dei parenti, nè degli amici, se non quanto ne verrà a lui alcun senso di giocondità; levato il quale non dovrà egli voler più tosto la salute, che la morte loro, nè più tosto la conservazion della patria, che l' esterminio. Sentenza dura oltremodo, e da non essere ricevuta in gentile animo. E certo che gli Epicurei stessi cercano dissimularla, quanto possono, e per parer buoni cittadini, van pur gridando, e protestando di amar la patria loro, e volerne la conservazione; ma interrogati poi, per qual fine la vogliano, tratti dai lor principj, bisogna,

che

che riſpondano di volerla per quel piacere, che ſperan di trarne. La qual riſpoſta niente ha di gentile; perchè ſe io domanderò di nuovo l' Epicureo, che dunque farebbe egli per volere, ſe niun piacer ne ſperaſſe; biſognerà pur, che riſponda: che monta a me della patria, ſe niun piacere ne debbo trarre io? Riſpoſta vile, rozza, e diſcorteſe. E non par' egli, che la conſervazion della patria ſia coſa aſſai nobile, e preſtante, e magnifica, e degna per ſe ſteſſa d' eſſer voluta? E ſe tale è, e per tale ſi conoſce, perchè non potrà l' uomo volerla per queſto ſolo, meſſo anche da parte il piacere? Come mi ſi dimoſtrerà egli, che il merito della coſa, che ci ſi propone, baſtar non poſſa da ſe per indur l' uomo a volerla? Che aſſurdo ha in ciò?

Io dico dunque, che altre coſe vogliamo per quel piacere, che ſe ne trae, ed altre per l' eccellenza, e dignità loro; e in quelle vogliamo, non veramente le coſe, ma il piacere; in queſte vogliam le coſe; e il voler quelle non è biaſimo; il voler queſte è virtù. Ma perchè molti ſi hanno pur fitto nell' animo, che niuna coſa poſſa volerſi, nè la virtù pure, ſe non affine di ottener quel piacere, che quindi ne naſce; a manifeſtar l' error loro giova ſcoprirne la cagione. Egli è certo, che volendo l' uomo la virtù, ſente alcun piacere in volerla; nè di ciò è quiſtione, ch' io ſappia. Son dunque alcuni meno accorti, ai quali, perciocchè ſenton piacere in voler la virtù, par di volere, non la virtù,

ma

ma il piacere, o più tosto di voler la virtù per quel piacer solo; nè si accorgono, che quand' anche volessero la virtù per quel piacere, la vogliono però ancor per se stessa. Il che se non fosse, come potrebbe l' uomo seguir così spesso, com' egli fa, più tosto la virtù, che gli propone un piccol piacere, che la colpa, che gliene promette un maggiore? Non così forse fanno i giusti, i forti, i temperanti, i liberali, i cortesi, i magnanimi? I quali quante volte seguono la virtù, niun piacere o pochissimo sperandone? E allora credono d' essere più virtuosi. Qual piacere potevasi aspettar Regolo, andando incontro ad una certissima, e crudelissima morte? Qual Curzio, allorchè gittossi nella voragine? Qual Scevola, quando stese la mano ad abbruciarla? E so bene, che molti s' ingegnano, e si sforzano di provare, maggior diletto aver sentito Scevola in quell' atto orribile, e spaventoso, che altri non sentirebbe in una soavissima musica, o in un convito. Ma chi è, che non senta, quanto sien dure e difficili quelle lor ragioni, e quanto sforzo costino ai loro ritrovatori? le quali però pajono confutate abbastanza dal comun senso. Più dunque valse appresso Scevola, se rettamente giudicar vogliamo, con un piccolissimo piacere la virtù, che senza virtù un piacere grandissimo. E di ciò abbiamo infiniti esempi in tutte le istorie, a cui molti ne hanno aggiunto i poeti nelle lor favole; finti in verità; ma non gli avrebbono finti, se non ne avessero prima trovato dei veri.

Io mi ſono fermato ſu queſto argomento alquanto più, ch' io non volea; nè però voglio pentirmene; parendomi il luogo importantiſſimo, e da non dover trapaſſarſi da chiunque voglia trattar materie di morale. E deſidererei grandemente, che il Signore di Maupertuis l' aveſſe trattato egli, che l' avrebbe ſaputo fare molto meglio di me. Ma egli, non ſo perchè, ha voluto anzi preſupporre ciò, di che gli altri fanno quiſtione, e ſenza recarne ragion niuna darci ad intendere, che la felicità ſia poſta nel ſolo piacere, nè poſſa l' uomo voler' altro.

Nè io però contraſtarei molto a chi voleſſe nominar felicità il piacer ſolo, e non altro; valendoſi in ciò di quel diritto, che con l' eſempio dei matematici ſi hanno da lungo tempo uſurpato i filoſofi, di imporre i nomi a poſta loro. Ma chi ciò *faceſſe*, e nominar voleſſe felicità ſolamente il piacere, dovrebbe poi bene, e diligentemente avvertire, che ſeguendo tal ſua denominazione affermar non potrebbe, che la felicità foſſe quel fine ultimo, in cui neceſſariamente vanno a terminarſi tutti i voleri dell' uomo; ſe prima non dimoſtraſſe, tutti i voleri dell' uomo dover terminarſi nel piacere. Ciò che è difficile a dimoſtrarſi; e non avendolo dimoſtrato il Signor di Maupertuis, mi ha tolto la ſperanza, che poſſa eſſere dimoſtrato da altri. Ma di queſto *finquì*.

Prima di paſſare avanti, piacemi eſporvi un dubbio, che io non ardiſco di ſcioglière; laſcierò, che lo ſciolgano quelli, che più ſanno di me. Eſſo

mi

mi è nato là, dove l' Autor Franzeſe a miſurare la felicità vuole, che s' abbia riguardo alla lunghezza del tempo, che ella dura; volendo, che in que' ſuoi momenti felici, di cui compone i beni, de' quali poi è compoſta la felicità, ſi conſideri non ſolamente l' intenſion del piacere, ma la diuturnità altresì. Alla qual ſentenza io mi accorderei volentieri, ſe egli l' aveſſe dimoſtrata; ma avendola ſol tanto affermata ſenza dimoſtrarla, non ſo indurmivi. E certo parmi, che non ſia da diſprezzarſi l' autorità delli Stoici, i quali inſegnavano il contrario, cioè che la lunghezza del tempo niente appartenesſe alla grandezza della felicità. Perchè ſiccome un corpo non ſi dice eſſer più bianco, perchè ſegua ad eſſer bianco per più lungo tempo, nè un' uomo ſi dice eſſer più ricco, nè più nobile, nè più eloquente, nè più virtuoſo, perchè, vivendo più lungo tempo, ſegua anche più lungo tempo ad eſſere eloquente, o ricco, o nobile, o virtuoſo; così argomentavan li Stoici dover dirſi dell' uom felice; la cui felicità ſe più dura, dee chiamarſi felicità più lunga, ma non maggiore; come la bellezza di un volto, la qual conſervandoſi per lungo ſpazio di tempo, non per queſto divien maggiore, ma ſolo chiamaſi più durevole.

E certo egli pare, che la felicità di natura ſua aborriſca la ſucceſſione, nè voglia comporſi di parti, che paſſino e fuggan col tempo. Imperocchè chi è colui, che metta a conto di felicità quello, che

già passò, e non è più? Chi è, che si creda d' esser felice, perchè fu una volta? Ovvero creda, che qualche cosa gli manchi ora alla felicità, perchè non fù felice gli anni addietro? Così argomentavan li Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera; dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione. Senza che se l' uomo dee misurare la felicità sua, mettèndo a conto non solamente le presenti sue avventure, ma le preterite ancora, e quelle, che appresso verranno, chi potrà fare tutti quei calcoli della felicità, che il Signore di Maupertuis vuole? Perciocchè chi sa le vicende del tempo avvenire? Ma di questo si è detto abbastanza.

CAP. II.

Se nella vita dell' uomo più sieno i beni, che i mali.

E' Stato sempre quasi natural costume degli uomini il dolersi, e rammaricarsi della vita presente, come di quella, che tutta sia piena di tribulazioni, e travagli. Di che una ragione forse è, che avendo molti udito dire, che i buoni il più delle volte sono infelici, per parer buoni essi, voglion parere infelici; e perchè veggono la miseria movere compassione, la felicità invidia; più volentieri raccontano il lor travagli, che le loro prosperità. I Filosofi hanno dato autorità alla querimonia; e descri-

ſcrivendo agli uomini una ſomma e perfettiſſima felicità, a cui niuno in queſta vita può giungere, han fatto lor credere di eſſere più infelici ancor, che non ſono. Hanno anche creduto, confermando la malinconia, di ſtimolar maggiormente gli animi alla virtù. Agli Oratori non pareva di eſſere abbaſtanza eloquenti, ſe non moſtravano di ſeguire i penſamenti dei filoſofi. E i poeti ancora hanno accreſciuta non poco l' opinione della comune miſeria con le lor favole, avendole quaſi tutte teſſute di triſti e doloroſi avvenimenti. Così che pare, che gli uomini abbiano poſto non ſo quale ſtudio a rattriſtarſi.

Io credeva però, che il Signore di Maupertuis doveſſe attriſtarſi meno degli altri; perciocchè volendo egli, che debba l' uomo eſſer felice, e chiamarſi contento della vita, ſol che la ſomma dei beni ſuperi alcun poco quella dei mali; quanti felici dovrebbon' eſſere al mondo ſecondo lui? Perchè ſon pur pochi quelli, i quali dopo aver fatto diligentemente il calcolo dei beni e dei mali, non ſieno tuttavia contenti di vivere. E quanti ne ſono degli allegri, e ſollazzevoli, che non hanno biſogno di lungo calcolo? Parea dunque, che poteſſe il Signor di Maupertuis rallegrarſi alquanto più, e ſcrivere il ſecondo capo del ſuo libro con meno malinconia. Al qual capo ſe noi attendeſſimo, biſognerebbe dire, che nella vita ordinaria dell' uomo foſſe la ſomma dei mali ſempre maggiore della ſomma dei be-

ni, e che però niuno doveſſe eſſer contento di viverci. Ma veggiamo brevemente le ragioni che egli ne adduce.

Primamente argomenta a queſto modo. Il viver dell' uomo altro non è, che un continuo deſiderare di paſſar d' una ad altra coſa, e così cangiar continuamente quella commozione, o ſentimento dell' animo, che i preſenti oggetti in lui riſvegliano. Il che ſe è vero, moſtra bene, che l' uomo non è giammai contento di quel ſentimento, che egli prova al preſente, e più toſto amerebbe non averlo; e ciò poſto, quel ſentimento è un male; dunque tutta la vita non è altro, che una continuazione di mali. Così l' Autor Franzeſe. Leviamo via noi, ſe poſſiamo, queſta diſperazione. Io eſtimo dunque, che non ogni ſentimento dell' animo, il qual *voglia* cangiarſi, debba dirſi male, potendo voler cangiarſi un bene in un' altro maggior bene; il che facendoſi non laſcia quello, che ſi cangia, di eſſere un bene, ma è un bene minore. Come ſe uno cangiar voleſſe il piacere, che a lui viene dalla ricchezza, in quello, che a lui venir potrebbe dalla ſcienza; che non per ciò ſi direbbe, che la ricchezza non foſſe un bene, ma direbbeſi, che è un bene minore della ſcienza.

Nè mi ſi dica, che ſecondo la diſinizion del Franzeſe il male non è altro, che un ſentimento dell' animo, che l' uomo vorrebbe non avere, anteponendo la privazione di eſſo a lui ſteſſo. Perchè co-

colui, che vuol cangiare un bene in un' altro, non antepone al bene, che vuol cangiare, la privazione di esso, ma gli antepone un' altro bene. Altrimenti se fosse male tutto quello, che vuol cangiarsi, qual cosa sarebbe non male? Qual bene è, che l' uomo possedendolo, non lo cangiasse di buona voglia in un maggiore? *Senza* che quante volte interviene, che l' uomo voglia cangiar quel bene, che ha, in un' altro; e non voglia però cangiarlo di presente? Imperocchè conoscendo, che quel bene, che egli ha, gli conviene ora, e tra poco gliene converrà un' altro, è contento di goderſi ora quello, che ora gli conviene, desiderando poscia di cangiarlo in altro, che ad altro tempo gli converrà; nè dirà per questo, che non sia un bene quello, che egli ora si gode. Perchè se male dee dirsi tutto ciò, che noi desideriamo, che cessi una volta, e si cangi, male sarà la commedia, male la caccia, male il convito; perciocchè chi è, che volesse, che la commedia, o la caccia, o il convito durasse sempre.

Ma poichè siamo entrati a dire del desiderio, è da rimovere l' opinione di alcuni, i quali ogni desiderio indifferentemente mettono a luogo di infelicità, e miseria, nè vogliono, che possa esser felice un desideroso. Il che quantunque possa concedersi a quei filosofi, i quali non vogliono chiamar felice se non colui, che abbia tutti i beni, et a cui nulla manchi; non dovrebbe però nè potrebbe concedersi al Signore di Maupertuis; secondo l' opinion del

qua-

quale può l' uomo felice avere quanti mali ſi vogliano, purchè i beni, che egli ha, alcun poco gli ſuperino; onde ſegue, che potrebbe l' uomo eſſer felice, e tuttavia ſentir l' affanno del deſiderio; ſolo che aveſſe tanti beni, che ſuperaſſero quell' affanno alcun poco.

Ma ſono a mio giudicio da diſtinguerſi i deſiderj, eſſendone altri inquieti et affannoſi, ed altri più quieti, e tranquilli. Della prima maniera ſono quei deſiderj, ne' quali l' uomo tanto s' affligge, e ſi crucia di quel bene, che vorrebbe, e non ha, che quaſi più non ſente quelli, che ha; come colui, che tanto deſidera la dignità, che finchè quella non ottiene, più non ſente il piacere nè dei balli, nè dei conviti. E queſti deſiderj ſono veramente perniciosiſſimi, e veleno, e quaſi peſte della felicità; nè ſono però così frequenti, che l' uomo, maſſime ſe egli ſia prudente e moderato, non paſſi la maggior parte del viver ſuo ſenza tali anguſtie. Della ſeconda maniera poi ſono quei deſiderj, per cui l' uomo piglierebbe volentieri alcun bene, che non ha; ma ma non ſe ne crucia ſoverchiamente, e gode intanto di quelli, che ha. E di tali deſiderj noi troveremo piena la vita dell' uomo; i quali però non turbano la felicità, nè ſo ancora, ſe mali debbono dirſi; poichè ſe non danno agitazione all' animo, e gli laſciano goder di quei beni, ch' egli poſſiede, perchè debbono dirſi mali? Anzi quei deſiderj medeſimi, che più ſollecitano il cuore, e l' accendono,

ove

ove ſieno accompagnati dalla ſperanza, recan ſovente all' uomo un tal diletto, che egli non vorrebbe così ſubito cangiarlo in quello ſteſſo bene, che deſidera; così che differiſce egli ſteſſo talvolta il conſeguimento del ſuo deſiderio, parendegli, che tanto più gli dovrà eſſere dolce, e caro, quanto più lungamente l' avrà aſpettato: come vedeſi nel giocatore, il qual deſidera ardentemente il punto; e potrebbe uſcir toſto di quell' affanno, aprendo ſubito e ad un tempo tutte le carte; e pure ama ſcoprirle ad una ad una, e a poco a poco; e gli piace aſpettar lungamente ciò, che deſidera.

Per la qual coſa io non credo, che ſia generalmente vero quello, che alcuni dicono, cioè che ogni deſiderio ſia infelicità e miſeria, veggendoſi, che tanto piace all' uomo non ſolamente il conſeguire il bene, ma ancor l' aſpettarlo. Laonde meno mi perſuade il ſecondo argomento del noſtro Autore, il quale è queſto. Come l' uomo comincia a deſiderar qualche coſa, così toſto vorrebbe averla conſeguita, nè può ſoffrire verun' indugio; anzi vorrebbe (vedete l' impazienza dell' uom Franzeſe) che tutto quel tempo, il qual va innanzi al conſeguimento di ciò, che deſidera, foſſe annientato. Onde ne ſegue, che eſſendo l' uomo in continui deſiderj, due volere annientata tutta la vita ſua.

Al che io riſpondo, che pochi ſono i deſiderj tanto ardenti, e così impetuoſi, che ſoffrir non poſſano qualche dimora. Anzi chi è mai, che tanto deſi-

deſideri alcuna coſa, che non ſia però contento di vivere anche prima di conſeguirla, baſtandogli per qualche tempo la ſperanza? E quando bene queſta gli mancaſſe, non perciò bramerebbe egli di non eſſere, potendo avere altri beni, onde confortarſi. Nè credo io già, che colui, che va a Roma deſiderando vedere quelle belle ſtatue, e que' bei palagi, e quelle colonne, e quegli archi, nè potendo arrivarvi, che in termine d' alquanti giorni, voleſſe, che quei giorni foſſero annientati; e non più toſto laſciarli correre, e trovar' intanto per via buon' albergo. Quel giovane deſidera la ſcienza, che non può conſeguire ſe non dopo il corſo di più anni. Diremo per queſto, che egli ſia infelice per tutti quegli anni, e debba perciò volere, che quegli anni non corrano? Ne' quali anni ſe egli è privo di quella ſcienza, che deſidera, non è privo però della bellezza, non delle ricchezze, non dei comodi, non degli onori, dei conviti, dei giochi, delle feſte; a quali beni può anche aggiungere la ſperanza, ch' egli ha, di dover' eſſere a qualche tempo chiaro per molta ſcienza e famoſo. Io non finirei mai, ſe voleſſi andar dietro a tutti gli eſempj di queſti deſiderj quieti e tranquilli, che non levano all' uomo il piacere del vivere.

Nè anche mi move la terza ragione, che l' Autor Franzeſe adduce, dicendo, che l' uomo cerca tutto 'l dì ricrear l' animo, e ſollazzarſi non per altro, che per fuggir noja; ſegno che le noje gli

ſon

ſon pure intorno tutto 'l dì. Et io dico, che ſe egli trova quel ſollazzo, che cerca, verrà per queſto ſteſſo a fuggir le noje, e non le ſentirà; et avrà doppio piacere, avendo quello di ſollazzarſi, e quello di fuggir noja. Perchè io non credo già, che volendo l' uom ſollazzarſi, voglia ſolamente non ſentir moleſtia, ma credo, che voglia anche guſtar la dolcezza del piacere; nè ſi contenterebbe di eſſere come un ſaſſo, che eſſendo privo dell' una, è privo ancor dell' altro. Non dicaſi dunque l' uomo infelice, perciocchè ſtudia del continuo alleviare la ſua miſeria coi piaceri; che anzi è da dirſi felice, perchè può in tal modo alleviarla. Ma già, quanto al ſecondo capitolo, parmi, cariſſimo Signor Conte, di avervi detto abbaſtanza.

CAP. III.

Della natura dei piaceri e dei diſpiaceri.

VEnendo al capo terzo, in cui l' Autor Franzeſe paſſa a diſputar ſottilmente della natura dei piaceri, e dei diſpiaceri, comincieremo a queſto modo. Vuole egli, che i piaceri (e ſimilmente dicaſi dei diſpiaceri) ſi generino bensì alcuni mediante i ſenſi del corpo, et alcuni altri per qualche operazione dell' anima; ma tutti però ſieno ſentimenti dell' anima ſteſſa. Donde argomenta, non ſolamente che poſſano paragonarſi gli uni agli altri, ma eziandio,

dio, che tutti esser debbano egualmente nobili e prestanti; quasi non potesse essere tra i sentimenti dell' animo differenza niuna, nè potesse l' uno esser partecipe di maggior perfezione, che l' altro. L' intendere appartiene all' anima, et anche appartiene all' anima il gustare una vivanda. Pure chi dirà, che l' intendere non sia di maggior perfezione, e non senta più del divino?

Ma lasciando questo, e tenendo dietro all' Autore, quantunque egli voglia, che i piaceri, e similmente i dispiaceri tutti, sieno certi sentimenti dell' animo, non però opponsi a coloro, che gli hanno divisi in piaceri o dispiaceri del corpo, e in piaceri o dispiaceri dell' animo; intendendo per piaceri, o dispiaceri del corpo quelli, che in noi sorgono mediante i sensi del corpo; e per piaceri o dispiaceri dell' animo quelli, che in noi sorgono per alcuna operazione dell' animo stesso. La qual divisione, comechè proposta già, e spiegata assai bene da molti antichi, molto sempre mi piacesse, più ora mi piace essendo approvata dal Signore di Maupertuis. Tanto più che egli prende a dichiarare forse più accuratamente degli altri, quali sieno i piaceri del corpo, e quali quelli dell' animo.

E già secondo lui riduconsi ai piaceri del corpo non solamente quelle cose, che toccano immediatamente i sensi, come il mangiare, il bere, il sonare, ma eziandio quelle, che quantunque immediatamente non tocchino verun senso, però conducono

cono alle delizie dei ſenſi medeſimi, come le ricchezze; le quali benchè per ſe ſteſſe non movano nè l' udito, nè il guſto, nè il tatto, nè altro ſenſo del corpo, pure ſervono a procurar quelle coſe, che gli movono. E ſimilmente il piacere, che uno prende delle amicizie, delle dignità, degli onori, della gloria, è da dirſi piacere del corpo, ſe colui, che vuole tali coſe, le vuole per quel diletto, che può ai ſenſi provenirne. I piaceri poi dell' animo ſon quelli, che naſcono o dall' eſercizio della virtù, o dalla conoſcenza del vero.

Queſta eſplicazione così diligente dei piaceri del corpo, e dei piaceri dell' animo, ſarebbe ancora più diligente, ſe abbracciaſſe in verità tutti i piaceri dell' uomo, e tutti gli riduceſſe a quelle due ſole ſpezie, ſenza laſciarne ſfuggir niuno. Di che dubito aſſai. Perchè il piacere, che uno ha della gloria, penſando, che laſcierà di ſe ſteſſo un gran nome morendo, non pare, che poſſa dirſi piacere del corpo, perciocchè qual luſinga o diletto poſſono i ſenſi ſperarne? Nè anche pare, che poſſa dirſi piacere dell' animo, non eſſendo in eſſo eſercizio alcuno di virtù, nè provenendo da ſemplice conoſcenza di alcun vero; poichè ſe proveniſſe da conoſcenza del vero, ſarebbe l' uomo egualmente contento, o conoſceſſe dover ſe eſſer famoſo appreſſo la morte, o dover' eſſer famoſo un' altro; potendo eſſere l' uno, e l' altro egualmente vero. Vegga dunque l' Autor Franzeſe, che il piacer della

gloria non rifiuti di ſottoporſi a quelle due ſpezie, che egli ha propoſte, e le sfugga. E lo ſteſſo far potrebbe il piacere dell' amicizia, e quello delle dignità, e quello degli onori.

Spiegata così la diviſione dei piaceri, e dei diſpiaceri, paſſa l' Autore ad alcune oſſervazioni, nelle quali deſidererei più animo, e più allegria. Paragona egli prima i piaceri del corpo coi diſpiaceri, e par, che ſi dolga di nuovo, rammaricandoſi, che i piaceri non compenſino i diſpiaceri, e però molto più poſſano queſti a rattriſtar l' uomo, che non quelli a confortarlo. Imperocchè i diſpiaceri, dice egli, quanto più dura e perſiſte la cagione, che gli produſſe, tanto più ſi accreſcono, e divengono tormentoſi; et al contrario i piaceri tanto più ſi ſminuiſcono, et in proceſſo di tempo divengon moleſti. Di fatti non è alcun piacere, che per lunghezza non ſtanchi; et al contrario non è alcun diſpiacere, che per lunghezza non divenga intollerabile. Vedete poi, ſoggiugne egli, che delle parti, onde il noſtro corpo è compoſto, pochiſſime n' ha, che ſieno valevoli di recarne un gran diletto; e all' incontrario moltiſſime ſon quelle, che poſſon recarne un' eſtremo dolore. E queſto è vero. Ma non perciò pentiromi io d' eſſer nato. Perchè ſebbene i dolori acutiſſimi poſſono aſſalir l' uomo da ogni parte, non mai però avviene, che lo aſſaliſcan da tutte; et è anche di rado, che lo aſſaliſcano da una ſola. Quanti n' ha, che paſſano gli anni interi, e quaſi tutta

la

la vita loro ſenza quegli eſtremi dolori? Il che ſi vede per iſperienza; la quale ci fa ancora conoſcere, che gli uomini comunemente non gli apprendono, nè ſe ne turbano, e ſtanno così tranquilli, come ſe ne foſſer ſicuri; di che appariſce, che gli uomini comunemente, nè dai dolori atrociſſimi ſono infeſtati, nè dal timor pure. Chi è che tema, e ſi turbi di dover ſentire una volta i dolori della pietra, non ſentendone ora verun' indizio?

E quanto al dire, che i diſpiaceri per la continuazione ſi accreſcono, come pretende l' Autor Franzeſe; vorrebbe certamente ciò dimoſtrarſi per una lunga induzione, facendo vedere, che in ogni diſpiacere ſingolarmente così avvenga. La qual' induzione, non avendola egli fatta, pare, che abbia voluto, che ſia fattà da altri. Nè io mi ritrarrei dal farla, ſe aveſſi ozio. Ora però ſcorrendo così leggermente quei mali, che mi vanno per la memoria, trovo tutto il contrario. Perciocchè qual' è l' uomo, che avendo perduti gli occhi, non ſe ne rattriſti da principio oltre modo? Della qual triſtezza confortandoſi poi a poco a poco, e affueffacendoſi alla ſua miſeria, giungea tale, che quaſi più non la ſente. E lo ſteſſo avviene ai muti, ai ſordi, agli ſtorpi, i quali caduti in quelle loro infermità, come vi ſi ſono affuefatti, non più ſe ne dolgono, che ſe tali nati foſſero; e par loro così naturale l' aver quei difetti, come agli altri il non avergli. Che diremo della perdita degli amici, e dei figliuoli?

Che

Che dell' esilio? Che della povertà stessa? I quali mali sarebbono intolerabili, se così sempre fossero duri da soffrirsi, come son da principio. Le malattie lunghe, come si fanno sostenute per qualche tempo, pajon men gravi. Ma io non voglio raccoglier qui ora tutte le miserie. Basta bene, che sono alcuni dispiaceri, i quali per niun modo si accrescono, quantunque duri e persista la cagion loro. E questo sia detto dei dispiaceri del corpo.

Perchè quanto ai dispiaceri et ai piaceri dell' animo, par che l' Autore si volga ad una opinione più animosa, sostenendo, che i piaceri prevaler possono ai dispiaceri; il che fa, assegnando singolarmente ai piaceri queste tre proprietà. La prima si è, che essi per la continuazione vie più vanno crescendo; l' altra, che l' anima gli sente in tutta l' estension sua; e la terza, che confortan l' animo, e in vece di indebolirlo lo fortificano. Delle quali proprietà due ne sono, che io concederei volentieri, se le intendessi; l' altra, che pur parmi di intendere, non posso concedere. Imperocchè, a dir vero, io non intendo, che cosa sia il dire, che l' anima sente i piaceri in tutta la sua estensione; nè quell' altro, che i piaceri fortifican l' anima. Che poi i piaceri dell' animo per la continuazione vie più vadan crescendo, non mi pare così generalmente vero. Perchè se il matematico, pigliando diletto di alcuna dimostrazione, vorrà tornarvi sopra più e più volte, e leggerla, e rileggerla, senza mai partir-

tirne, arriverà finalmente a nojarſene. Laonde veggiamo, che gli elementi delle ſcienze, e delle arti, come quelli, che già ſono notiſſimi, poco ſi pregiano eziandio dagl' intendenti, i quali cercano bene ſpeſſo con moltiſſimo ſtudio quelle verità, che poi trovate diſprezzano, et amano paſſar ad altre.

Quanto poi ai diſpiaceri dell' animo, par che l' Autore voglia metterli nelle mani degli uomini, e conſegnargli all' arbitrio. Imperocchè provenendo eſſi o dalla colpa, ſiccome egli vuole, o dal non poter diſcoprire alcuna verità, che ſi cerchi; quanto alla colpa può l' uomo aſtenerſene ſempre che voglia; quanto poi alle verità, che non può diſcoprire, a lui ſta di non curarle, contentandoſi di ſapere ſol tanto quelle, che a lui giovano; le quali ſon poche, et egli volendo, le può ſcoprire faciliſſimamente. Così i diſpiaceri dell' animo non ſono ſe non di chi gli vuole. Tal pare, che ſia il ſentimento del Franzeſe. A cui conviemmi di contraddire anche in queſto luogo, s' io voglio eſporvi liberamente, ſecondo che voi mi avete impoſto, il parer mio. Et io il farò pure, eſtimando men male il contraddire a quel grandiſſimo uomo, che il diſubbidire a voi.

Io dico dunque, che il diſpiacere, il qual viene da colpa, non vien già da colpa, che l' uomo ſia per commettere, ma da colpa, che abbia già commeſſa; e quantunque foſſe in ſua mano il non commetterla, non ſo, ſe avendola commeſſa, ſia

in

in ſua mano il non ſentirne diſpiacere. Nè anche ſo, ſe la filoſofia abbia alcun mezzo, onde aſſicurar l' aſſaſſino, l' uſurpatore, il parricida, così che non ſentano qualche triſtezza delle loro paſſate malvagità.

Nè veggo pure, come ſi convenga all' uomo ſavio traſcurare le verità inutili, cercando ſoltanto quelle, che a lui giovano; nè come queſte ſieno così poche, e tanto facili a diſcoprirſi. Perchè ſe il conoſcere qualſiſia verità naturalmente piace; e la felicità è poſta nel piacere; ne ſegue, che qualſiſia verità conduca in qualche modo alla felicità. Qual verità dunque può dirſi inutile, eſſendo utile e giovevole tutto ciò, che alla felicità ne conduce? Certo l' utilità non è poſta in altro. E ſe pur vorremo accomodarci al ſenſo del volgo, e di molti filoſofi, che ſono un' altro volgo, chiamando utili ſolamente quelle coſe, che traggono ai comodi, et ai piaceri del corpo; chi dirà, che ſieno così poche, e tanto facili a diſcoprirſi le verità, che ſervono ad un tal fine? Interroghiamone tutte le arti, che prendon cura di tali utilità; e veggiamo ſe ſi contentino di poche verità, e come facilmente le ſcoprano. Quante verità utiliſſime ha la medicina, alla qual però pare di non averne ancora abbaſtanza? E non può dirſi lo ſteſſo della fiſica, della meccanica, dell' aſtronomia, della navigazione, dell' agricoltura, e di tant' altre? Nelle quali ſi vanno pur tuttavia cercando con ſommo ſtudio infinite verità, che forſe

mai

mai non si troveranno; nè però si biasima lo studio di chi le cerca. E le già ritrovate quanta applicazione, quante vigilie costarono ai loro ritrovatori, quante osservazioni, quante esperienze? E se il Signore di Maupertuis non fosse così modesto, com' è ingegnoso, potrebbe ben dirci, a quai pericoli si espose egli, e quanti travagli sostenne fra gli orrori del rimotissimo settentrione, solo per accertar la forma della terra, et accrescere i comodi della navigazione. Ma se egli più non si ricorda delle sue glorioſe fatiche, e va pur dicendo, le verità utili essere facilissime a discoprirsi, se ne ricorderanno però gli uomini, e tutte le età, che verranno. Par dunque chiaro, che impresa nè tanto breve, nè tanto facile piglino i savj a voler scoprire tutte le verità, che sono utili o a loro stessi, o alla repubblica; sebbene essendo utili alla repubblica, sono anche a loro, se già non vogliamo dalla repubblica escludere i savj.

CAP. IV.

Dei mezzi di accrescere la felicità.

NEl quarto capitolo sarò breve, essendo breve l' Autor Franzese altresì; il qual però poteva essere a mio giudicio anche più. Propone egli quivi due mezzi di render l' uomo più felice. L' uno si è di accrescere la somma dei beni; l' altro di

ſminuir la ſomma dei mali. Non credo che perſona del mondo ſia per volergliſi opporre. Vegga egli però, ſe della diſtribuzione che fa di queſti due mezzi, ſieno per contentarſi gli Epicurei, e li Stoici, avendo egli aſſegnato l' uno agli Epicurei, i quali dice aver ſtudiato ſolamente di accreſcere la ſomma dei beni; l' altro alli Stoici, i quali dice non in altro adoprarſi, che in ſminuir la ſomma dei mali; e volendo, che in ciò ſia poſta la principal differenza, che paſſa tra quelle due ſette tanto famoſe, prende argomento di ſeguir più toſto quella delli Stoici.

Quantunque io ami così poco gli Epicurei, che alcuni credono ch' io ſia ſdegnato con loro; di che pare che anche voi, Sig. Conte, vi ſiate alcuna volta doluto; non ſoffrirei però, che alcuno contra ragione gli diſprezzaſſe, come parmi, che faccia qui ora l' Autor Franzeſe. Perchè quella diſtribuzione, che egli fa dei due ſopraddetti mezzi, volendo, che gli Epicurei ſolo penſino ad accreſcere i beni, li Stoici a ſminuir ſolo i mali; onde piglia argomento di abbandonar quelli, e ſeguir queſti; parmi eſſere del tutto ingiuſta. Qual fu mai l' Epicureo, il quale inſegnando, che ſi doveſſero accreſcere i piaceri, non inſegnaſſe ad un tempo, che doveſſero ſminuirſi i dolori? Sappiamo, che Epicuro ſtudiavaſi, quanto potea, di alleviare i tormenti crudeliſſimi dell' ultima ſua malatia con la rimembranza de' ſuoi glorioſi ritrovamenti. E quanti altri

argo-

argomenti tenevano in pronto gli Epicurei per conſolarſi nelle diſgrazie? Inteſero dunque non ſolo ad accreſcere la ſomma dei beni, ma eziandio a ſminuire quella dei mali. E lo ſteſſo pure fecer li Stoici, i quali ſtimolando gli uomini al conſeguimento delle virtù gli diſtoglievano dalle colpe, e così inſegnavan loro non meno di procacciarſi il bene, che di fuggire il male; perciocchè che altro era appreſſo eſſi il bene, ſe non la virtù, il male, ſe non la colpa? E ſe non vollero chiamar beni la ſanità, le ricchezze, gli onori, i comodi, voller però, che l' uomo poteſſe e doveſſe cercarli ſott' altro nome. Di che ſi vede, che non penſarono ſolo a ſminuire i mali.

Ma poſto pure, che a ciò ſolo penſaſſer li Stoici, e che al contrario gli Epicurei niente altro ſtudiaſſero, che di accreſcere i beni; io non ſo già, ſe per queſto doveſſero gli Epicurei eſſer poſpoſti alli Stoici, e doveſſe crederſi, che meglio queſti, che quelli, aveſſero proveduto ai biſogni degli uomini; che anzi a me pare, che vi abbiano proveduto e gli uni, e gli altri egualmente. Perciocchè s' egli è vero quello, che l' Autor dice, cioè che la felicità ſia poſta in quell' avanzo, che reſta, ſottraendo la ſomma dei mali alla ſomma dei beni; chi non vede reſtar ſempre lo ſteſſo avanzo, o prima di fare la ſottrazione ſi ſminuiſcano i mali, o i beni ſi accreſcano? E ſe in coſa chiara io voleſſi, per parer matematico, eſſere oſcuro, potrei chia-

mare (come veggio, che gli algebristi usano) la somma dei beni *b*, la somma dei mali *m*. e *c* quella misura, di cui volessero o sminuirsi i mali, o accrescersi i beni; poichè sottraendo *m* e a *b*, lo stesso avanzo ne resterebbe, che sottraendo *m* a *b*+*c*. Ma io credo, che se l' Algebra istessa parlar potesse, ricuserebbe di entrare in quistion così facile.

Non so poi, se l' Autor Franzese abbia voluto nel fine del suo capitolo guadagnarsi l' animo degli Epicurei, e rimettersi in grazia loro, col dire, che i piaceri del corpo non son men nobili di quei dell' animo, e che anzi son tutti della stessa forma e natura; nè altro diletto recare al matematico la contemplazione del vero, da quello, che reca il vino al bevitore. Certo gli Epicurei, quantunque insegnassero, che il fine dell' uomo si è il piacere, non però mai differ, ch' io sappia, tutti i piaceri effet d' un modo, nè mai ebber bisogno di una tale proposizione. La qual però, se volea l' Autor Franzese offerirla loro, e fargliene quasi un dono, perchè affermarla solo, e non anche adornarla, e fornirla di qualche bella dimostrazione?

CAP.

CAP. V.

Della Filoſofia delli Stoici.

AVendo propoſto l' Autor Franzeſe, come ſopra è detto, di ſeguire gli ammaeſtramenti delli Stoici, prende nel quinto capitolo a deſcriverci la forma della loro filoſofia, la qual trae dagli ſcritti di Seneca, e di Epiteto, e dell' Imperador M. Aurelio, che fu ſtimato a ſuoi tempi ſtoico grandiſſimo. Però comincia dal commendare queſti tre valenti filoſofi; il che fa con molto ingegno, e, come Franzeſe, con molta grazia.

Poi venendo alla forma iſteſſa della loro filoſofia, dice in primo luogo, aver li Stoici avuto per fine, non gia la virtù, ma la felicità della vita preſente. La qual coſa non ſo, come poteſſe eſſere ricevuta nè da Seneca, nè da Epiteto, nè da M. Aurelio; i quali, ſiccome Stoici, inſegnavano appunto la felicità non in altro eſſer poſta, che nella ſola virtù: e per ciò dicevano, la ſola virtù eſſer l' ultimo fine dell' uomo; e in queſto principalmente ſi allontanavano dagli altri filoſofi.

Dopo ciò pare, che l' Autor Franzeſe riduca tutta la filoſofia delli Stoici a tre precetti, che ſono i ſeguenti. Prima, che dee l' uomo farſi padrone dei giudicj, che egli forma intorno alle coſe, poi, che dee impedire, che le coſe eſtrinſeche niente

te poſſano ſopra di lui; finalmente, che s' egli è ſtanco di vivere, dee dar morte a ſe ſteſſo, et andarſene. Io veramente a quello, che mi ricorda aver letto in Cicerone, il quale più che ogni altro ha diligentemente ſpiegata la filoſofia delli Stoici, non la riconoſco abbaſtanza nei tre precetti ſopraddetti; comechè il primo io non intenda aſſai chiaramente. Imperocchè non ſo quello, che voglia dirſi l' Autore, dicendo, che l' uomo dee farſi padrone de' ſuoi giudicj; poichè ſe queſto ſignifica (nè ſo, che altro ſignificar poſſa) dover l' uomo nei giudicj, che forma, ingegnarſi, quanto può, che le paſſioni non vi abbiano parte niuna, e vi regni la ragion ſola; io dico, che queſto precetto, il qual ſi preſuppone a formare e inſtituir bene non che la morale, ma tutte quante le diſcipline, è così comune a tutte le altre ſette, come alli Stoici. Qual filoſofo fu mai, che prima d' ogni altra coſa non inſegnaſſe, doverſi giudicar ſempre ſecondo ragione, e non laſciarſi portare dall' impeto delle paſſioni? Il ſecondo precetto poi, cioè che debba l' uomo far sì, che le coſe eſtrinſeche niente operino ſopra di lui, non ſo, quanto convenir poſſa alli Stoici: i quali non rifiutavano nè le ricchezze, nè i piaceri, nè gli altri comodi; ſolo non gli chiamavano beni. E ſappiamo, che Seneca non ebbe a ſdegno le maſſe dell' oro; nè M. Aurelio ricusò l' imperio del Mondo; il che pure avrebbon fatto, ſe aveſſer voluto, che niuna coſa eſtrinſeca poteſſe operar nulla ſopra

pra di loro. Et io ſon perſuaſo, che infermando uno Stoico, ſenza allontanarſi punto dai ſuoi principj, così ben piglierebbe la medicina, come gli altri, ſperando che operaſſe in lui la ſanità, come negli altri. Il terzo precetto, cioè che l' uomo come è nojato del vivere, dia morte a ſe ſteſſo, e ſe ne vada, non è più proprio delli Stoici che dell' altre ſette, e di tutti i diſperati.

Et io per me credo, che a deſcrivere la vera forma della Stoica Filoſofia ſarebbe ſtato meſtieri notar diligentemente ciò, in che eſſa ſi diſtingue dall' altre; cominciando dall' aver' poſta la felicità nella ſola virtù, donde poi tutti gli altri precetti derivano; e quindi paſſare a ciò, che per eſſa ſingolarmente inſegnavaſi della pazienza, della giuſtizia, dell' amicizia, dell' amor della patria, del diſprezzo della morte. E ſopra tutto aſſai gioverebbe ad intendere quella ammirabil dottrina, chi ne moſtraſſe, come eſſa levando via dal numero dei beni la ſanità, le ricchezze, e gli altri comodi del corpo, pure laſciaſſe loro tanta dignità, che meritaſſero d' eſſer cercati dall' uomo et abbracciati. Le quali coſe ben' inteſe, s' intenderebbe fors' anche, per quali ragioni, ſecondo li Stoici, et in qual tempo, e per qual modo, poſſa, o debba l' uomo accommiatarſi, per così dire, dal Mondo, et uccidersi; che certo non l' uccidersi in qualunque modo è uccidersi da Stoico. Catone, che fu, per quanto diceſi, di quella ſetta, e con tanta lode ſi ammazzò, non lo

fece

fece ſe non quando conobbe la ſua vita non poter più eſſer' utile ai cittadini; altrimenti nol facea; ma conoſcendo di non poter provedere alla patria, proveder volle alla ſua dignità, e credette, abbandonando la vita, di ſeguir la virtù. La qual coſa non ſo, ſe facciano i barbari della Guinea, che ſi traggono ſchiavi in Europa; i quali dice l' Autor Franzeſe eſſere tanti Stoici, perciocchè vogliono più preſto morire, che ſoffrire la ſchiavitù; il che ſe foſſe vero, non ne verrebbono così ſpeſſo le barche piene: di che non ſo, ſe debbano gloriarſi tanto gli Europei. Che ſe baſtaſſe ammazzarſi per diventar Stoico; volendo pur moſtrarne la facilità con gli eſempi, come pare, che abbia voluto l' Autor Franzeſe, non accadea cercarli o nell' Africa, o nell' Indie, nè creder tanto a' viaggiatori; baſtava bene raccorre gli eſempi dei noſtri diſperati. Ma chi è, che non diſtingua colui, che ſi ammazza per triſtezza d' animo volendo uſcir di travaglio, dallo Stoico, il qual penſa di farlo per ragione, nè vuol fuggir la miſeria, che egli non crede poter cadere nel virtuoſo; vuol ſolamente ſottrarſi alle beffe, et agli ſcherni della fortuna, e ſi ammazza per decoro della virtù. Della qual coſa ſe vorrà l' Autor Franzeſe aver tanta conſiderazione, quanta aver ſe ne dee, quantunque a lui paja non così difficile impreſa l' ammazzarſi, dovrà però parergli difficiliſſimo il farlo con quell' animo ſedato e tranquillo, con cui volevan li Stoici, che ſi faceſſe.

E per-

E perchè in questo luogo grandemente insiste il Franzese, che pare, che non sappia partirsene; non dovrà parervi fuori del convenevole, che io pure mi stenda su 'l medesimo punto alquanto più largamente. Entra dunque l' Autore a trattar di proposito la quistione: se debba esser lecito all' uomo l' ammazzarsi. A cui rispondendo distingue in questo modo. O l' uomo ha una religione, che gli scopre un' altra vita, promettendo quivi gran premj a quelli, che avran sofferto, e castigo agli altri; e in tal caso è insensataggine l' ammazzarsi. O l' uomo non ha religion niuna, e abbandonato perciò alla ragion naturale nè speranza aver può nè timore alcuno della vita avvenire; e in tal caso farà ben di ammazzarsi tutte le volte, che la somma dei mali, che egli soffre, sia maggiore della somma dei beni, ch' egli possiede; perciocchè essendo a tal termine, egli è infelice, e più comodo a lui sarà il non essere di modo alcuno. Che fa egli dunque in questa vita? Che non ne esce, e non ritorna nel nulla, ove potrà starsi più comodamente? Così risponde l' Autor Franzese.

E certo egli è molto da commendarsi, che abbia dato alla Religione tanto di autorità, che possa o col premio, o col castigo trattener quelli, che hanno voglia di uccidersi. Et io volentieri gli consento. Ma non mi piace già, che abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so,

come ne poſſa eſſer contenta la Religione iſteſſa, che non fu mai nemica della ragione. Certo che i Gentili, i Romani, i Greci, gli Egizii, gli Arabi, i Caldei, e tante altre nazioni, le quali niun lume ebbero, ſe non ſe quello della ragione, pure aſpettarono un' altra vita. Quanti Filoſofi promiſero all' anime l' immortalità? I Platonici, che ſono ſtati in tanto grido, ſe ne faceano, per così dire, mallevadori. Io non ſo dunque, come poſſa con tanta ſicurezza affermarſi (maſſimamente non recandone argomento niuno) che la ragion naturale ſia priva d' ogni ſperanza della vita avvenire; così che avendo ſoſtenuto fortemente e con virtù i mali della vita preſente, non poſſa aſpettarne qualche premio in un' altra. Al qual premio non dee l' uomo però voler correre, nè affrettarſi ammazzandoſi per impazienza; che ciò ſarebbe un demeritarlo. Al contrario ſe noi aſcoltiamo l' Autor Franzeſe, qual ſarà l' uomo, che dove non ſia da Religione impedito, non debba darſi morte per prudenza? Imperocchè s' egli è vero, che tutti quei, che ci vivono, più copia hanno di mali, che di beni, (ſiccome nel ſecondo capitolo ha egli inteſo di dimoſtrare) tutti, che ci vivono, ſono infelici; e ciò poſto è a tutti meglio il morire; faranno dunque tutti gran ſenno a darſi morte. Argomentazione orribile e ſpaventoſa, la qual ſe foſſe aſcoltata, non molto andrebbe, che più non ſaria chi aſcoltar la poteſſe. E ſe la ragione inſegnaſſe ad ogni uomo di dover

toſto

toſto uccidersi, mal consiglio avrebbe preso la natura, che volendo, come l' altre ſpezie, così ancora conservar quella degli uomini, consi'olla alla ragione. Ma di questo parmi aver detto abbastanza.

Considera ultimamente l' Autor Franzese, nè senza qualche maraviglia, come li Stoici teneſſero in poco conto certe quistioni, che pur trattavansi fino a que' tempi con grande strepito dai filosofi: se esistesser gli Dii: se provedessero alle cose: se fosse l' anima immortale. Intorno ai quali punti comechè non si accordasser tra loro, pur s' accordavano tuttavia nelle regole delle azioni, e dei costumi; onde pare, che dovessero avere quelle quistioni per poco importanti. E quindi cresce all' Autor Franzese la maraviglia, considerando, che li Stoici, lasciata da parte l' esistenza degli Dii, la providenza, l' immortalità, pur giunsero a così alto grado di perfezione, e di virtù; laddove i Cristiani pare, che non vi sappiano giungere se non per mezzo della cognizione di un Dio, e dei premj eterni e dei castighi. La qual maraviglia bisogna, che noi ci ingegniamo di sminuire per onore della providenza, acciocchè gli uomini, prendendo mal' esempio dalli Stoici, non comincino a disprezzarla, et a credere, che poco importi il pensarvi.

A levar dunque una tal maraviglia, dee, secondo me, avvertirsi, che i Cristiani si studian d' essere non solamente virtuosi, forti, giusti, tempe-

ranti, manſueti, liberali, corteſi, a che aſpiravano anche li Stoici; ma vogliono ancora, che queſte loro virtù ſopra l' ordine della natura innalzandoſi, e veſtendoſi d' un abito ſoprannaturale del tutto e celeſte, gli rendan degni di una certa incomprenſibil felicità, a cui le naturali forze non giungono; nè così alta ſperanza avevan li Stoici. I quali però poteano contentarſi di ſeguir l' oneſtà, che conoſceano, et eſſere naturalmente virtuoſi; laddove i Criſtiani nè debbon, nè poſſon' eſſere di ciò contenti; e volendo, che la loro virtù ſia d' un' altro ordine, biſogna, che la cerchino per altri mezzi; però dove li Stoici la cercavano, ſeguendo la naturale oneſtà, la cercano eſſi ſeguendo la voce, e gl' inviti, e le promeſſe di un Dio. Di che parmi non debba naſcere maraviglia niuna.

E niuna pure nè dee naſcer da queſto, che già aveſſer li Stoici ſtabilite tra loro con tanta concordia le regole delle azioni, e dei coſtumi, quantunque non per anche ſtabilita aveſſero nè l' immortalità dell' anima, nè la providenza degli Dii. Imperocchè per ſtabilire quelle lor regole miravano eſſi non ad altro, che ad una certa immutabile e ſempiterna oneſtà, che s' era parata loro dinanzi con autorità e con imperio, e comandava ſenza ſoggezion degli Dii, e voleva eſſere obbedita per lo merito e dignità ſua ſenza riguardo di premio, o di caſtigo. E ſe ordinava all' uomo o di ſovvenire il compagno, o di mantener fede all' amico, o di oſ-

ſer-

ſervàr la promeſſa, volea, ch' egli obbediſſe prima ancor di ſapere, ſe premio alcuno doveſſe venirgliene, o ſe il far ciò piaceſſe agli Dii; i quali Dii non poteano ſdegnarſi, che l' uom ſeguiſſe quella imperioſa oneſtà, cui ſeguivano anch' eſſi; nè ſarebbon ſtati Dii, ſe non l' aveſſer ſeguita. Qual maraviglia dunque, ſe ſeguendo gli Stoici quella ſovrana oneſtà, e in quella ſola ponendo il fine dell' uomo, non credettero aver biſogno d' altre quiſtioni; le quali potean loro parer belle, non potean parer neceſſarie. Ne io però credo, che tanto in ciò ſi allontanaſſero da Criſtiani, quanto alcuni per avventura ſi immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella loro ſovrana oneſtà, eterna, immutabile, neceſſaria, ſe non ſe quel Dio ſteſſo, che noi adoriamo? Il quale eſſi non conoſcevano, ſe non ſotto quella tal forma di incommutabile e ſempiterna oneſtà, ſenza accorgerſi, che quella oneſtà medeſima, oltre l' eſſere incommutabile, e ſempiterna, foſſe ancora conoſcitrice di ſe ſteſſa, e d' ogni parte perfetta, creatrice delle coſe, onnipotente, e beata; di che ſe aveſſero potuto accorgerſi, l' avrebbono riguardata, come un Dio; nè ſo, ſe i Criſtiani gli aveſſero di ciò ſgridati. Ma eſſi non conoſcendo in quella loro oneſtà ſe non una certa ſovranità et imperio, quantunque le altre perfezioni di lei non ſcopriſſero, pur la ſeguirono, e ſeguendola ſeguirono un Dio ſenza ſaperlo; e in ciò ſi differenziaron da noi; che noi ſeguiamo Dio accorgendocene, eſſi il ſeguivano ſenza accorgerſene.

CAP. VI.

Degli ajuti, che traggonsi dalla filosofia de' Cristiani per la felicità della vita presente.

DOpo le cose finqui dette voi potete agevolmente intendere, Sig. Conte Gregorio carissimo, che io non posso scorrere il sesto capitolo dell' Autor Franzese, senza contraddirgli quasi in tutto; perchè quantunque io soglia contraddire malvolentieri, e già ne sia stanco, pure la cosa stessa mi vi reca. Prende qui vi l' Autor Franzese a persuaderci, che la filosofia delli Stoici e quella de' Cristiani, quanto a ciò, che appartiene alla felicità della vita presente, così son diverse tra loro e contrarie, che nulla più. E ciò intende di dimostrare, facendo varie comparazioni dell' una filosofia con l' altra; le quali comparazioni io seguirò con le mie considerazioni, nè mi partirò gran fatto dall' ordine, che ha dato loro l' Autore istesso.

Primieramente paragonar volendo i precetti della filosofia Stoica con quelli della Cristiana, riduce i primi ad uno solo, il qual si è: tu cercherai la tua felicità a qualunque prezzo. I precetti poi della filosofia Cristiana riduce a quello: amerai Dio sopra ogni cosa, e il tuo prossimo come te stesso. Ne' quali precetti, se ho da dir vero, io non veggo tanta contrarietà. Ma prima di venire a ciò, saprei volen-

volentieri, perchè la ſomma della filoſofia Stoica voglia ridurſi ad un precetto, il qual conviene non agli Stoici ſolamente, ma a tutti quanti i filoſofi. Imperocchè qual filoſofo è, che non inſegni, dover l' uomo cercare la ſua felicità a qualunque prezzo? E quindi è, che affermano tutti, l' ultimo fine dell' uomo eſſere la felicità, che vale a dire, dover la felicità anteporſi ad ogni coſa. Nè in ciò ſi diſtinguon gli Stoici dagli altri. Ben ſi diſtinguono in queſto, che dove gli altri filoſofi ripongono la felicità in altre coſe, chi nella contemplazione, chi nel piacere, e chi in altro, eſſi la ripongono nell' oneſtà ſola. Laonde il Precetto di dover' anteporre a tutte le coſe la felicità ſua, riducendoſi al ſentimento proprio degli Stoici, viene a dire, che dee l'uomo anteporre a tutte le coſe l' oneſtà. Il qual precetto non mi par tanto contrario a quello de' Criſtiani: amerai Dio ſopra ogni coſa, che è quanto dire: ad ogni coſa anteporrai Dio. Perciocchè Diò è l' oneſtà iſteſſa.

Ma il Franzeſe, a render felice la vita preſente, deſidera e vuole la tranquillità dell' animo, e le dolcezze dell' amore; le quali crede dover provarſi amando Dio, come i Criſtiani fanno; non ſeguendo l' oneſtà, come fanno li Stoici. Et io dico: ſe il Criſtiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio ſolo, nè d' altro cura; perchè non potrà eſſer tranquillo uno Stoico, cercando l' oneſtà ſola, nè curando altro? E ſo io bene, e confeſſo, che la tranquillità

del

del Criſtiano ſarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà eſſere accompagnata da certe dolcezze, di cui ſon privi gli Stoici, i quali non ſi vantano nè di rapimenti, nè di eſtaſi. Ma altro è, che la traquillità del Criſtiano ſia più nobile, e maggiore, che la tranquillità dello Stoico; altro è, che lo Stoico non poſſa ſperare tranquillità niuna. Il qual ſe non ſente quelle interiori ſoavità, e quelle languidezze d' amore, avverta il Signore di Maupertuis, che bene ſpeſſo nè i Criſtiani pure le ſentono; nè anche molto le cercano. Santa Tereſa non fu ſempre in eſtaſi, nè avrebbe voluto eſſervi ſempre; amando meglio di obbedire a Dio, che di goderlo.

Nè io aſſai bene intendo quello, che qui accenna l' Autor Franzeſe, cioè che lo Stoico cerca, e ſtudia ſottrarſi ai mali della vita, il Criſtiano non ha male alcuno, a cui ſottrarſi. Nel che pargli di trovare contrarietà. Et io all' incontro dico, che lo Stoico non cerca nè ſtudia ſottrarſi agl' incomodi della vita (che egli non vuol pure chiamar mali) ſe non quanto ragion lo chiede; il che ſimilmente farà il Criſtiano, il quale, chiedendolo la ragione, cercherà beniſſimo guarir della febbre.

Ma qui eſce l' Autor Franzeſe con un' altra comparazione, paragonando inſieme la pazienza delli Stoici, e la pazienza de' Criſtiani, le quali ſono veramente diverſe, et eſſer debbono, ma non forſe tanto, quanto egli vorrebbe. Dice egli dunque la pa-

pazienza delli Stoici non altro essere, che un sottomettersi ai mali per qnesta sola ragione, perchè non hanno rimedio; laddove la pazienza de' Cristiani è un sottomettersi ai mali per conformarsi alla volontà di quel Dio, che gli ha disposti. E certo se la pazienza delli Stoici così fosse, come egli dice, ella sarebbe tanto diversa da quella de' Cristiani, che nulla più; et io la chiamerei la pazienza dei disperati; i quali in vero si sottomettono ai mali, e gli soffrono per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio. Ma chi non sa, la diffinizione della pazienza non esser questa? E più tosto dover dirsi, che la pazienza sia un' abito di sostenere i mali per modo, che non conturbino la ragione? intanto che colui, che gli sostiene, nè vanamente si dolga, nè rompa in querele ingiuste, nè perda il consiglio, anzi abbia l' animo presente in ogni avvenimento, e come può, provegga, e quanto può. E quindi è, che il paziente non si abbandona, ma cerca i mezzi, che la ragione gli mostra, per liberarsi dai mali, e destramente gli adopra; e l' adoprargli con presenza d' animo è argomento di pazienza. Commendando dunque gli Stoici, come e' fecero, la virtù della pazienza, et imponendola agli uomini, altro non vollero, se non che dovessero i mali sostenersi per modo, che non conturbassero la ragione; e questo voleasi, perchè la ragione istessa e l' onestà lo chiedevano. Ora qual Cristiano è, che d' una tale pazienza si vergognasse? Benchè il Cri-

ſtiano aggiungendovi un' altro riguardo la rende più nobile e più preſtante. Ma chi per queſto dirà, che la pazienza delli Stoici oppongaſi a quella de' Criſtiani? Chi dirà, che non molto vaglia a confortar gli animi, e a ricrearli?

E già viene l' Autor Franzeſe ad un' altra comparazione, mettendo in confronto le ſperanze, che offre la Filoſofia delli Stoici, con quelle, che porge la Filoſofia de' Criſtiani, la qual moſtra all' uomo una certa incomprenſibile e ſoprannatural beatitudine; e benchè gliela moſtri di lontano, comincia però egli già da ora in certo modo á goderne, paſcendoſi intanto della ſperanza. E certo che a petto d' una aſpettazione così magnifica nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura; e non che la filoſofia delli Stoici, ma qualunque altra, (foſs' anche quella tanto ſublime e divina dei Platonici) dovrebbe tacerſi dinanzi a quella de' Criſtiani, nè ſperar più di potere guadagnar gli uomini nè con promeſſe, nè con luſinghe. Perciocchè qual bene moſtrano eſſe, che poſſa paragonarſi con tanto premio? Quantunque però ne ſia così nobile, e così lieta l' aſpettazione, e ſommamente, e più, che non può dirſi, vaglia a confortar l' uomo, e rallegrarlo; vegga tuttavia l' Autor Franzeſe di non farne più conto di quello, che i Criſtiani ſteſſi ne fanno. I quali proteſtano d' eſſer diſpoſti ad operare virtuoſamente anche ſenza una tale aſpettazione; di cui non vogliono aver biſogno per ſeguir la

vir-

virtù; e allora ſolo ſi ſtiman perfetti, quando ſono così diſpoſti. Con che moſtrano, che quand' anche non foſſe in loro la ſperanza de' beni eterni, pur ſarebbon contenti della virtù, e ſeguirebbono di ſervir l' oneſtà, la quale è Dio ſteſſo, paghi di ſol ſervirla. Et eſſendo i Criſtiani di queſto animo, non ſo, perchè doveſſer burlarſi di quei filoſofi, i quali non conoſcendo la grandezza de' beni eterni, pur proteſtarono di voler ſervire alla ſola oneſtà, ed eſſer lieti e contenti di eſſa ſola. Il che farebbono i Criſtiani anch' eſſi, ſe lor mancaſſero quelle loro celeſtiali, e divine ſperanze.

Avendo finquì conſiderato l' Autor Franzeſe la tranquillità particolare e propria di ciaſcun filoſofo, paſſa ultimamente alla pubblica e comune dei cittadini, a cui pargli, che nulla vaglia la filoſofia delli Stoici, e vaglia però moltiſſimo la filoſofia dei Criſtiani. E certo men commendabili ſarebbon li Stoici, e molto men che non fanno, vantar ſi dovrebbono, ſe, come vuole l' Autor Franzeſe, nulla penſaſſero al ben degli altri; nè ſeguirebbono abbaſtanza quella loro immutabile e ſempiterna oneſtà, la qual pur' ordina e chiede, che ſi procuri il bene altrui, e ſi conſervi, quanto per noi ſi poſſa, la ſocietà. E ſo bene, che ſono oggidì molti, che nulla curando i principj dell' oneſtà, la ſocietà ſola riguardano, la qual vogliono eſſer nata non d' altro che dal guadagno, e dal proprio comodo, e cominciando da eſſa derivano quindi tutti i doveri

dell' uomo. Ma io credo, che grandemente si ingannino, e poco onore facciano agli uomini, credendo, che sieno venuti in società, mossi ciascuno dal solo proprio interesse, senza che parte alcuna possa avervi avuto la cortesia. Recano ancora con cotesta loro opinione grandissimo danno alla repubblica. Perchè se noi non lasceremo agli uomini altra ragione di starsi in società, se non quella dei proprj comodi, e vantaggi, qual cittadino dovrà osservare le leggi della sua patria, qualora gli torni conto di trasgredirle, e possa farlo impunemente? Chi non dovrà uccidere la moglie, e i figliuoli, se gli vengano a noja, e parendogli di poter sfuggire il castigo, non dovrà scannare il fratello? E sarà ben pazzo colui, che spenderà la roba, o la vita per salvar la patria; perciocchè che dee importargli, se, morto lui, tutti i parenti e gli amici, e i cittadini tutti andassero in esterminio? E che sarebbe, secondo questa bella filosofia, dell' amicizia, la quale se non è fondata nell' onestà, non è amicizia? Onde si vede, quante ruine ne seguirebbono alla società istessa, se altro vincolo non avesse, che quell' amore, che ciascun porta ai proprj vantaggi. Di che si vergognano pur' alcuni, e propongono un' altra ragione, dicendo che dee l' uomo anteporre il bene dei cittadini al ben suo proprio, essendo cosa in se stessa migliore e più degna d' esser voluta il ben di molti, che il ben d' un solo; nè si accorgono, che cotesta loro ragione è pur tratta dall' onestà. Le-

vata

vata la quale io vorrei ben ſapere, perchè mi debba eſſer più cara la vita di cento mila uomini, che la mia. Intendano dunque i maeſtri della ſocietà, eſſere, oltre il guadagno anche qualch' altra coſa prima della ſocietà iſteſſa, voglio dire l' oneſtà; la qual ci inſpira, e ci invita ad eſſer ſocievoli, nè ci vieta il guadagno, ma ci impone ſopra tutto la virtù.

E perchè ſono alcuni, che mettono in quiſtione i principj di queſta oneſtà, e vogliono diſputarvi ſopra inutilmente, e argomentarvi; benchè io abbia ragionato con voi, Signor Conte Cariſſimo, ſu tal propoſito altre volte, non credo però di poterne ragionar troppo; e dico, che queſti tali volendo argomentar dei principj, moſtrano per ciò ſolo, di non intendere abbaſtanza quello, che voglia dire il vocabolo. Perciocchè principio preſſo i filoſofi altro non vuol dire, che una ſentenza, la quale toſto che ſia propoſta all' animo, non può eſſo dubitarne, per quanto vi ſi sforzi. Laonde a ſcoprire i principj non è altro mezzo nè più facile, nè più ſicuro, che quello di chiamare alla mente varie ſentenze, e far prova in noi ſteſſi, ſe dubitar di tutte poſſiamo; poichè ſe n' ha alcuna, di cui ſentiamo di non poter dubitare, quella ſarà principio; ſe non ne foſſe niuna, non ſarebbe principio niuno. Di che ſi vede, che i principj non per argomentazione, nè diſputando ſi ſcoprono, ma per interior prova, che fa e ſente ciaſcuno in ſe medeſimo.

mo. Perchè se tu senti in te stesso di non poter dubitare, eziandio desiderandolo, che il tutto non sia maggiore di qualsivoglia delle sue parti, sarà questo per te un principio, che che ne dicano, e vi argomentino sopra tutti i filosofi; il giudicio de' quali non dei tu attendere in cosa, che hai da sentire in te medesimo. E similmente se venendomi all' animo questa sentenza: mal fa colui, che scanna il fratello per torgli un danajo: sentirò in me stesso di non poter dubitarne, sarà quella per me un principio; e sciocco sarebbe, e degno delle risa colui, che volesse mettermi in quistione, se io possa dubitarne o non possa, sentendo io pure in me stesso di non potere. E quand' anche fossero alcuni, i quali dicessero di dubitarne essi, non per questo comincierei a dubitarne io, non potendo; direi più presto, che io non intendo le lor parole, o che essi fingono, e di me si prendon gioco, ovvero che sono uomini, non come me, ma d' altra natura: che in vero sarian d' altra natura tutti quelli, che avesser principj diversi dai miei. Egli si par dunque, che dei principj non debba poter' essere controversia appresso quelli, che intendon la forza del nome; essendo che il nome di principio, come innanzi abbiam dichiarato, vuol dire una sentenza, di cui l' uomo sente in se stesso di non poter dubitare. Laonde, quanto a me, perdono il tempo e l' opera in quistioni inutili tutti costoro, che volendo sminuirmi l' autorità de' principj, o sieno quelli della scienza, e del vero, o

sie-

sieno quelli dell' onestà e della morale, si ingegnano e si sforzano di provarmi, che io non gli ho impressi nell' animo dalla natura; che mi son venuti dall' educazione, e dall' usanza; e che molte nazioni non gli ebbero. Quasi che potessero i principj cessar d' esser principj per questo; e dovesse l' uomo prima di stabilirgli, aver' inteso, onde essi ci vengano, se dalla natura, o dall' usanza; e aver letto le istorie di tutti i popoli, per veder pure, se alcuno mai ne sia stato privo di essi. Le quali ricerche se far si dovessero innanzi di stabilire alcun principio, certo è, che niuno mai se ne stabilirebbe. Ma le sentenze, che mi si presentano all' animo, saranno pure principj, da qualunque parte, e per qualunque modo mi si presentino, purchè io senta in me stesso di non poter dubitarne.

Conosco, ornatissimo Signor Conte, di essermi allontanato dal proposto argomento più forse di quello, che io dovea; certamente più di quello che aveva in animo; ma la cosa istessa mi ha trasportato. Ora pe ò tornando là, donde partii, dico, che se la ragione e l' onestà insegnano agli uomini, e vogliono, che l' uno intenda al ben dell' altro, e tutti osservin le leggi, e stieno in società, chi potrà credere, che li Stoici, i quali a null' altro miravano, che all' onestà sola, fosser poi di parere, che dovesse ogni uomo pensar solamente a se stesso, nulla curando il ben degli altri? E meravigliomi, come abbia voluto l' Autor Franzese imporre ad una set-

ſetta così illuſtre una ſentenza così inumana. Forſe non abbracciaron li Stoici le virtù tutte? delle quali quante n' ha, che per natura loro tendono al ben degli altri! La giuſtizia, la liberalità, la manſuetudine, la clemenza, la corteſia ſono di queſto genere. Qual fu delli Stoici, che non ſommamente commendaſſe l' amor della patria? Chi di loro non lodò l' amicizia?

Nè a provare il contrario può abbaſtanza valere un verſo ſolo di Epiteto, il qual tradotto dall' Autor Franzeſe nella ſua lingua, viene a dire: Che è a te, ſe il tuo ſervo è malvagio, purchè conſervi la tua tranquillità? Donde raccoglie l' Autore, che voleſſe Epiteto diſtogliere il padrone dal proccurare la bontà del ſervo; et io più volentieri raccoglierei, che voleſſe conſervargli la tranquillità, onde non ſi turbaſſe, quantunque ſtudiando di giovare al ſervo, non gli veniſſe ciò fatto. Perchè come egli diſſe al padrone riſpetto al ſervo, ſimilmente per noi direbbeſi al maeſtro riſpetto allo ſcolare: che è a te, ſe il diſcepolo non impara? et al medico riſpetto all' infermo: che è a te, ſe il malato ſi muore? Le quali parole non voglion già dire, nè che il maeſtro non debba affaticarſi per ammaeſtrare il diſcepolo, nè che il medico non debba porre ogni ſtudio per riſanare l' infermo; voglion dire, che avendo eglino fatto, quanto per lor ſi potea, ſe la coſa non va bene, debbono ſtarſi di buon' animo ſenza turbarſene. Oltre che quand' anche Epi-

teto

teto aveſſe inteſo di dir quello, che l' Autor Franzeſe intende; volendoſi però giudicare della filoſofia delli Stoici, dovea giudicarſene non da ciò che un qualche Stoico peravventura abbia detto, ma da ciò, che ſeguendo i ſuoi principj gli conveniva di dire. I quali principj io certo non intendo, come trar poſſano a quella opinione, che l' Autor Franzeſe attribuiſce alli Stoici, cioè che l' uomo non debba curar niente il ben degli altri; eſſendo quei principj fondati nell' oneſtà, che a queſto ſteſſo ne invita. Vegga dunque il Franzeſe di non far qualche ingiuria alli Stoici; la quale non ſo, ſe ſoffriſſero; benchè proteſtino di poter ſoffrire ogni coſa. Che ſe la loro filoſofia intende al ben comune, e chiama gli uomini a ſocietà non per intereſſe, che è lo ſtimolo degli avari e dei vili, ma per virtù, che è la ragione dei valoroſi, e dei ſavj, non è poi da dire, che ſia tanto contraria alla Filoſofia Criſtiana, che fa pur quello ſteſſo.

Conchiuſione del Ragionamento.

ECcovi, Signor Conte Gregorio cariſſimo, il mio ragionamento, che a voi forſe parrà troppo lungo, et io ſteſſo ne ho veramente dubitato nel farlo. Perchè ſebbene, parendomi in eſſo di ragionar con voi, con cui vorrei ragionar ſempre, pareami d' eſſer breve; ſapeva però gl' inganni, che fa amore. Il quale ſe m' ha ingannato, facendomi

parer troppo corto quel tempo, che io ſcrivendo, con voi mi tratteneva; ſpero, che vorrà ingannare anche voi alcun poco, e farvi ſtimar queſto ſcritto o men lungo, o men cattivo di quel, che è. E perchè amore non così di leggeri ſuol contentarſi, ſpero, che egli vi indurrà ancora a voler dirmene il parer voſtro, avviſandomi de' miei errori; e farà dimenticarvi, che voi ſiate ſtato una volta mio diſcepolo, o più toſto farà, che ricordandovene, vi ricordiate altresì, quanto poco conto io faceſſi fin d' allora delle mie opinioni, le quali poi in proceſſo di tempo mi ſon quaſi venute a noja. Tanto meno dovete voi dubitare ora di mutarle, e letta la preſente ſcrittura, come ſaremo inſieme, dirmene liberamente il giudicio voſtro, e moſtrarmi i luoghi, ne' quali non avrete potuto convenir meco. Io mi rimarrò in queſta villa, finchè l' aria ſeguirà di giovarmi, o più toſto finchè potrò ſoſtenere il deſiderio di rivedervi.

IL FINE.

DI-

DISCORSI TRE

IN RISPOSTA AL LIBRO

DEL

P. CASTO INNOCENTE ANSALDI

INTITOLATO

VINDICIAE

MAUPERTUISIANAE.

Digitized by Google

DISCORSO PRIMO

Nel quale dimoſtra il Signor Zanotti, che il ſuo Libro della Filoſofia Morale è contrariiſſimo agli Stoici; tanto è lontano, che egli abbia inteſo in eſſo di preferire la lor dottrina alla Religione Criſtiana, come è paruto al P. Anſaldi.

DOvendo io, Lettore umaniſſimo, riſpondere ad un Libro poc' anzi dato fuori contro di me dal chiariſſimo P. Caſto Innocente Anſaldi, intitolato: *Vindiciae Maupertuiſianae*, confeſſo ingenuamente, ch' io ſento nell' animo un grandiſſimo diſpiacere di non poter farlo in guiſa, ch' io moſtri al ſopraddetto Padre quella riverenza, e quella ſtima, che avrei per altro deſiderato. Imperocchè eſſendo egli di un ordine per eccellenza di dottrina, e per ſantità di coſtumi, ſopra quanto mai dir ſi poſſa, chiaro e riſplendente, al quale io ſono ſtato ſempre amiciſſimo; ed eſſendo paſſati tra lui ſteſſo, e me alcuni officj di benevolenza, e corteſia, avrei voluto poter riſpondergli per tal maniera, che mi rendeſſi degno della ſua amicizia, e contraddicendo all' opinion ſua poteſſi acquiſtar la ſua grazia. E certo ſe egli nel riprendermi ſi foſſe contenuto dentro i termini della ſemplice Filoſofia, contentandoſi di farmi parer Filoſofo poco buono, avrei potuto eſſere

più

più rimesso nel rispondergli, e mostrar di lui maggior stima, che delle mie opinioni; ma essendosi egli avanzato fino alla Religione, intanto che chiunque leggerà il suo Libro, dovrà credere, che certo mio Ragionamento, uscito quest' anno contro il Signore di Maupertuis, sia pieno di Filosofia Stoica con disprezzo della Religione, e di Dio, come potrei io esser rimesso rispondendo ad una tale imputazione; la quale mostrerei di meritare, e meriterei veramente, se non studiassi in ogni maniera di rimoverla? Io credo dunque essere obbligo mio, e come a Cristiano ed onorato uomo convenirmisi di far vedere, che in quel mio Ragionamento, anzi pure in tutto quel Libro mio, che insieme col Ragionamento contiene la Flosofia morale tutta, non ha pure un vestigio, pure un' apparenza, pure un' ombra di ciò, che vuole il P. Ansaldi. E bench' io senta grandissimo dispiacere, che, ciò facendo, mostrar dovrò, che egli non abbia inteso nulla di ciò, che ha letto; pure che posso farne io? Non debbo io per ogni giusto riguardo voler più tosto, che egli paja aver la ragione dimenticata, che io la Religione? Dovrebbe volerlo egli stesso.

E perchè so essere costume di molti, per aver più facile la difesa, ingrandire oltre modo l' accusazione, e più che non vuol l' avversario, amplificarla; acciocchè niuno creda, ch' io voglia servirmi di un tale artificio, scoprirò tosto alquanti luoghi del Libro del P. Ansaldi, per cui veggasi, se egli

egli moſtri di avermi reputato per Stoico, e Stoico così perduto, che voglia anteporre la Filoſofia degli Stoici alla Religione, o almeno uguagliarla. E già il titolo iſteſſo del Libro non invita egli a crederlo? Il quale ſi è queſto: *Vindiciæ Maupertuiſianæ ab Animadverſionibus viri clariſſimi Franciſci Mariæ Zanotti, quibus quantum Philoſophia Morali Stoicorum Religio præſtet in infelicitate vitæ minuenda demonſtratur*. Non par' egli a queſto titolo, che io abbia voluto ſoſtenere contra il Signore di Maupertuis, che la Religione niente più vaglia della Filoſofia degli Stoici? Perchè che accadeva aggiungere quelle parole: *quibus quantum Philoſophia Morali Stoicorum Religio præſtet .... demonſtratur*; ſe non foſſe ſtata di ciò quiſtion niuna tra me e il Franzeſe? E certo ſapendo io, che tal quiſtione non mi era mai paſſata per l' animo, come prima vidi quel titolo, forte mi maravigliai; indi cominciai a temere di non intenderlo abbaſtanza. Chi ſa, diſſi alcuna volta, che quel pronome *quibus* non più toſto all' *animadverſionibus* riferir ſi debba, che al *vindiciæ*? Sebbene qual ſenſo comodo avrebbe? E l' oſcurità intanto mi ſi accreſceva, conſiderando per qual ragione abbiaſi voluto il P. Anſaldi trarre al ſeſto caſo quel *Philoſophia Morali* contro l' uſo dei latini, che nel terzo l' avrebbon laſciato, o nel quarto. Fece dunque l' oſcurità, che io da principio curaſſi meno quel fronteſpizio, ed aſpettaſſi d' intenderlo, come aveſſi letto tutto il Libro. Di fatti il Libro mel dichia-

chiarò poi in moltiſſimi luoghi apertiſſimamente. Il luogo della pagina 210. non laſcia deſiderarne alcun' altro. Apre quivi il P. Anſaldi l' intenzion del ſuo Libro, dicendo: *in eo præſertim ſumus, ut pergamus vindicare Maupertuiſium relate ad neceſſitatem & præſtantiam Religionis præ Philoſophia Morali Stoicorum*; il che vuol pur dire, che il Signore de Maupertuis abbia antepoſta la Religione alla Filoſofia degli Stoici, e che io me gli ſia in ciò oppoſto, e ſia queſta la controverſia.

E già, che egli mi tenga per un fieriſſimo Stoico, aſſai ſi moſtra per tutto il Libro. Eccovi che alla pagina 89. gli Stoici ſono le mie delizie, *Stoici, pulcherrimæ noſtri adverſarii deliciæ*; alla pagina 114. io ſono il vindice degli Stoici; eglino ſono i miei eroi. La pagina 7. accenna così leggermente, che io ſtudio di far le vindicie degli Stoici; onde la pagina 203., e le ſeguenti prendono maggior' animo, e mi ſgridano, che io abbia voluto difender gli Stoici più ancora, che non fece Giuſto Lipſio, il qual però (aggiunge il P. Anſaldi) ebbe riſpetto della Religione. Ma qual luogo potrebbe moſtrarlo più chiaramente della pagina 6., la quale, di me parlando, dice: *illam* (cioè la Filoſofia morale degli Stoici) *ſibi contra Maupertuiſium vindicandam ſumſit*. La pagina ottava ha imparato lo ſteſſo ſentimento dalla ſeſta; e la 114. più ſcrupuloſa moſtra non ſo quale ſdegno, che io voglia onorar tanto la Filoſofia Stoica peggiore aſſai di quella dei Deiſti. Io non

fini-

finirei più, se io volessi recar quì tutti i luoghi, dove il P. Ansaldi vuole, che io sia Stoico; di che più volte non ho potuto tener le risa, veggendomi così d' improviso divenuto di una setta tanto famosa senza saperlo.

Più sdegno però, che riso, meritano tanti altri luoghi, dove il P. Ansaldi, non che Stoico, ma tal mi fa, che pare, ch' io voglia la Filosofia degli Stoici alla Religione anteporre, o certamente uguagliarla. Imperocchè che altro vogliono quei tanti paragrafi, dove egli prende a convincermi, che la Religione Cristiana è da anteporsi alla Filosofia degli Stoici? Il che certamente è un dinotare, che io l' abbia negato. Non fa egli ciò forse alla pagina 104.? Non alla pagina 109.? non alla 110.? Dove anche si maraviglia, come abbiano potuto uscire alla luce le mie Animadversioni, e andar per le mani del volgo. E pur sappiate, P. Ansaldi, che sono uscite in terra di Cristiani, anzi in Città del Papa, non di nascosto, e con licenza de' Superiori. Nè si maravigliaron già questi, siccome voi fate alla pagina 144., dove con assai poco riguardo uscite in quelle parole: *Quis non miretur vehementer, Zanottum eo processisse, ut vel in hac Philosophiæ Moralis Christianorum luce, laudandam celebrandamque adhuc duxerit Philosophiam Moralem hominum illorum*, cioè *Stoicorum*, e quasi io riverissi gli Stoici, come venerabili e santi Uomini, dite, che io ammonisco seriamente il Signore di Maupertuis a guardarsi di

non far loro ingiuria: *caveret* (così dite voi in latino) *ne aliquam tantis viris inferre pergeret injuriam*. Egli è il vero, che alla pagina 289. del mio Libro, avendo io mostrato, che il Signore di Maupertuis attribuiva agli Stoici certa opinione poco onorevole, dissi: *vegga dunque il Franzese di non far qualche ingiuria agli Stoici, la quale non so se soffrissero, benchè protestino di poter soffrire ogni cosa*: il qual sentimento come bene abbiate voi rivolto in latino, altri sel vegga. Niuno certo troverà nelle mie parole, se non uno scherzo, che cade sopra gli Stoici stessi.

Ma la pagina 171, della quale non so, se altra ne sia in tutto il Libro del P. Ansaldi più sdegnosa, non dice ella, effermi sfuggiti dalla penna sentimenti tali, onde *crudelior Christianæ Religionis inimica, Stoicorum Philosophia, inter ipsa Religionis altaria, ipsiusque adeo in conspectu Religionis, ad astra usque extollatur; Christiana vero Religio nobiliori suo pretio, & monili pretiosiore, spe scilicet præmiorum æternorum, nudata inducatur, quo humilior, deformior, & vilior coram laudata inimica videatur?* Non è questo un dire, che io per sostenere gli Stoici abbia assalito empiamente la Religione Cristiana? E che altro a dir vengono tanti altri luoghi dello stesso Libro? Alla pagina 181. dicesi assai chiaramente, me esser caduto in questo errore di credere, che la speranza de' beni eterni niente appartenga alla Filosofia de' Cristiani; nè già si cerca, se io sia in questo

ſto errore; ſi cerca ſolo, per qual maniera io vi ſia caduto: *ſed jam mihi videre videor, cur Zanottus, cetera doctiſſimus, in hunc lapſus ſit errorem, ut expectationem vitæ æternæ prætermitti poſſe exiſtimaverit in Philoſophia Morali Chriſtianorum*. E alla ſteſſa pagina 181. ſi fanno le maraviglie, che avendo Gesù Criſto, e i Santi Apoſtoli moſtrata agli Uomini la celeſte lor Patria, acciocchè in quella ſempre riguardino, e a quella aſpirino, venga ora un Filoſofo a levarne via la ſperanza. E alla pagina 227., e nelle tre, che la ſeguono, ſi eſpongono argomenti di S. Agoſtino contro gli Stoici; e diceſi, che a queſti io era obbligato di riſpondere; e tanto più, che non ſono argomenti, come dice il P. Anſaldi, nè teologici, nè tribunicj; aggiungendo, quaſi per iſcherno, che non già di diſonore mi ſarebbe ſtato l' interpretare alcun luogo di quel Santo Maeſtro. E certo mi ſarebbe ſtato onore grandiſſimo il ſaper farlo; ma più onore mi è il non averne biſogno, e il non eſſer punto a me contrarj quegli argomenti; i quali ſe contrarj mi foſſero, dovrei pur loro riſpondere, quand' anche foſſero tribunicj.

Nè maraviglia però niuna recar dee, che il P. Anſaldi mi faccia ſprezzatore d' una Religione, della quale, ſecondo lui, io non ſo pure i principj. Ecco che alla pagina 175. egli mi attribuiſce il maſſimo di tutti gli errori, che cadei poſſano in Uom criſtiano, ed è di credere, che i Criſtiani allora ſolo ſi tengan perfetti, quando operano oneſtamente

ſenza avere ſperanza niuna de' beni eterni: *imo* (*quod maximum erratorum eſt*) *tunc ſolum ſe perfectos ducere Chriſtianos, quum ita affecti ſunt, ut abſque expectatione illa* (cioè de' beni eterni) *ſervire pergant honeſtati*: che è veramente error ſommo; perchè quando dee mai il Criſtiano depor la ſperanza, la quale è Virtù neceſſariiſſima? E ſe io l' aveſſi detto, ne ſarei dolente oltre modo. Ma dove, e quando lo diſſi mai? In qual capo? In qual periodo? In qual linea? Diſſi certo alla pagina 282. del mio Libro, che i Criſtiani perfetti *non vogliono aver biſogno* della aſpettazione de' beni eterni, *per ſeguir la Virtù*. Ma altro è il dire, che un Criſtiano, quando è perfetto, depone la ſperanza de' beni eterni; ed altro il dire che egli non vuole aver biſogno di una tale ſperanza per operare virtuoſamente. Perciocchè chi depone la ſperanza, non ſpera più, il che non è lecito al Criſtiano; ma chi non vuole aver biſogno della ſperanza per operare virtuoſamente, non laſcia già di ſperare, e di operare per quella ſperanza, che egli ha; ma vuole operare per un' altro motivo ancora, il qual ſolo ſenza la ſperanza gli baſterebbe. E queſto motivo è il merito, e la dignità iſteſſa di Dio. Ora io dimando al P. Anſaldi, ſe ſia lecito al Criſtiano operare virtuoſamente, e ſervir Dio per tal modo; e ſe il ſervirlo per tal modo, cioè per l' aſpettazione de' beni eterni, e inſieme per la dignità ſua ſia un ſervirlo *abſque expectatione*. Ma di queſto dovrò forſe dire in altro luo-

luogo. Che poi il P. Anſaldi mi tenga per ignorantiſſimo eziandio ne' primi principj della Religione, nol moſtrano aſſai quelle due gentiliſſime pagine del ſuo Libro, la 181., e la 182? Eſce egli quivi con una diſtinzione, la qual dice aver tratta dalle Scuole dei Teologi: potea dire, dalle Parrocchie, ove ſi ſpiegano a' Fanciulli gli elementi della Criſtiana Dottrina. La diſtinzione ſi è queſta, che l' amore di Dio altro è di amicizia, altro è di concupiſcenza: l' amor d' amicizia è, quando ſi ama Dio, perchè è buono in ſe ſteſſo, il quale è amor più perfetto; l' amore di concupiſcenza è, quando ſi ama Dio, perchè è buono a noi, e ci è cagione di eterna felicità; e queſto amore è meno perfetto. Una tal diſtinzione, che uſcita forſe dalle Scuole dei Teologi, è poi venuta eziandio in quelle dei Fanciulli, la qual ſanno tutti gl' idioti, e, come dice poco appreſſo il P. Anſaldi, *vel in ſolis Chriſtianæ Religionis Elementis initiati*, una tale diſtinzione dunque dice eſſo Padre, che per alcuno accidente, e parlandoſi forſe di tutt' altro, mi ſarà giunta all' orecchio: *nempe fando aliquid forte ejus pervenit ad aures*; e che io intendendola tortamente, come ignorante di tali miſterj: *horum myſteriorum expers*, ne ho dedotto, che l' amore di concupiſcenza non ſi inchiuda nell' altro, che è di amicizia; che ſia un' amor vile, e mercenario; e che perciò non ſi convenga al perfetto Criſtiano; nelle quali propoſizioni, ſegue il P. Anſaldi, ben veggono i principian-

pianti ſteſſi eſſere più ſpropoſiti, che parole: *majore numero errata eſſe, quam verba*. Così ſon gentili quelle due pagine. Sappiate però, P Anſaldi, che nella mia fanciullezza io ebbi un ſanto Parroco, il qual m' inſtruì con molta diligenza e carità, e non *fando aliquid*, nè per accidente, ma con ſomma avvertenza ſpiegommi aſſai bene, come io doveſſi amar Dio. Ed eſſendo ancor giovinetto, paſſai poſcia alle Scuole de' Padri Geſuiti per apprendere il parlar latino, e i principj dell' eloquenza, e del verſeggiare; i quali Padri ammaeſtrandomi eziandio nei precetti, e nella creanza criſtiana, mi ſeppero ben dire, altro eſſere l' amor d' amicizia, altro l' amore di concupiſcenza, e queſto eſſere men perfetto di quello. Non mi diſſer già, per quanto me ne ricorda, queſto eſſere *minus perfectiorem*, come voi dite alla pagina 184., con che vi confeſſo, mi avete meſſo in qualche confuſione; perchè io ſo bene, che voglia dir *minus*; e ſo ancora, che voglia dire *perfectior*; ma che voglia dire *minus perfectior*, non ſo. Pur checchè ſiaſi della voſtra eſpreſſione, io diſtinguo aſſai bene le due maniere di amar Dio; nè ſon nato in paeſe sì barbaro, nè così rozzamente educato, che non mi debbano eſſer venuti a notizia, ſe non ſe a caſo, e per ventura, i primi lumi della Criſtiana Religione.

Le ultime due pagine poi del Libro del P. Anſaldi molto più artificioſamente mi accuſano, facendolo per maniera di ſcuſarmi; e ben ſi vede, che deſi-

desidererebbon di essere una bella perorazione. Dice egli quivi in primo luogo, che quantunque di infinita laude stimi esser degno il Signore di Maupertuis per avere della Filosofia Cristiana così dirittamente ragionato; non però vorrebbe, che fossero prese in mala parte le cose, che io ho scritte in contrario. E per iscusarmi aggiunge, che io l'avrò fatto per passatempo, *animi ergo*; e senza vederne le conseguenze; e che avendo io forse dubitato, non sieno alcuni, i quali poco o nulla si movano per la speranza de' beni eterni, con buona intenzione ho proposto loro da imitare gli Stoici, che seguirono la virtù senza speranza. Ed avendomi per tal maniera escusato, viene amorevolmente ad avvisarmi, che io, volendo scrivere sopra tali materie, avrei ben dovuto considerare, quanti seguaci oggidì abbia il Locche, e quanto pericoloso sia il volere in mezzo alla luce de' nostri tempi commendare, e celebrar tanto le ombre, e le tenebre degli antichi Stoici, mettendole in comparazione della Filosofia Morale de' Cristiani; e che essendo ora non pochi nelle Nazioni straniere, i quali altro Dio non conoscono, se non la natura, potranno questi credere, che io scrivendo, come ho scritto, abbia voluto fare un' offerta al loro idolo. Così il P. Ansaldi. Leggete le due sopraddette pagine, e vedrete, se io le abbia bene intese. E se le ho bene intese, io dimando, che voglia dunque dire quel commendar tanto il Signore di Maupertuis, che della Religione

ne

ne abbia così ben ragionato, e scusar poi me, che abbia scritto in contrario? Non vuol' egli dire, che io abbia scritto in contrario della Religione? E poi quali scuse? che io l' avrò fatto per passatempo, e non veggendone le conseguenze; quasi che il farlo per passatempo fosse un non farlo, e il proporre gli Stoici da imitarsi mettendo da parte la Religione non fosse cosa per se stessa assai empia senza altre conseguenze.

Ora per tanti luoghi da me citati, e per tanti altri, che citar potrei, credo essere assai manifesto, quale orribil macchia, e vergogna abbia imposta al mio Libro il P. Ansaldi, mostrando, che in esso io abbia sprezzata la Religione per sostenere gli Stoici. E ciò posto non debbo io, come buono e leal Cristiano, rimovere dallo stesso Libro una tal macchia? Non sono io obbligato di far vedere, che egli non ne ha nè pur l' apparenza, nè pur l' ombra, così che a credere, che l' ombra sola vi sia, bisogni o non averlo mai letto, o essere il men veggente di tutti gli uomini? Ed io credo di provedere abbastanza all' onore del P. Ansaldi, dicendo, che egli non l' avrà mai letto, e solo ne avrà udito da alcuno, il quale avendo forse sognato di leggerlo, avrà poi creduto di averlo letto. Imperocchè che direte voi, Lettore umanissimo, se io farò vedervi, e toccar con mano, non solo che io non sono un tale Stoico, che voglia levar via la Religione, ma che non sono Stoico in niun modo,

do, che in quel mio Libro niente ha di Stoicismo, che quel mio Libro è contrariiſſimo agli *Stoici*? veggiamolo a parte a parte.

Quel Libro mio contiene due parti, prima la Filoſofia Morale ridotta in compendio, indi un Ragionamento, contro cui il P. Anſaldi s' è moſſo, ſopra la Filoſofia Morale del Signor di Maupertuis. Ora in quale di queſte due parti ho io mai dichiarato, accennato, dato indicio di eſſere *Stoico*? Più luoghi reca di eſſe il P. Anſaldi ſecondo varie occaſioni, e quantunque in latino gli rechi, e a modo ſuo, pur non n' ha alcuno, in cui io acconſenta mai agli Stoici; le ſentenze de' quali ho io diſapprovate ſempre nella Filoſofia, non mai approvate nel Ragionamento. Scorriamo brevemente i luoghi tutti, dove io ho fatta menzione degli Stoici, e delle loro opinioni.

Cominciamo dalla Filoſofia. Io ho eſpoſta alla pagina 25. la propoſizion famoſa degli Stoici, cioè che la felicità conſiſte tutta nella ſola Virtù. Or queſta propoſizione non l' ho io quivi negata affatto? Non ho argomentato di propoſito contro di eſſa? non l' ho rigettata? non ho io deriſo gli Stoici, i quali per ſoſtenerla non vollero chiamar beni la ſanità, la robuſtezza, la bellezza? E sì quella è pure la propoſizion principale della loro Filoſofia, da cui tutte l' altre dipendono; e la quale chi levaſſe allo *Stoico*, non ſarebbe più *Stoico*. Come poſſo io dunque parere Stoico avendo levata di mez-

zo una tal propoſizione? Nè mi ſi dica, che io abbia ciò fatto per volere in quel Trattato ſeguire Ariſtotele. Perchè in prima non avrei voluto ſeguire Ariſtotele, ſe gli Stoici foſſero le mie delizie, come dice il P. Anſaldi, e i miei amori; e poi in quanti luoghi di quello ſteſſo Trattato mi ſono io rimoſſo da Ariſtotele? Perchè dunque non me ne ſarei rimoſſo anche in queſto? Come non avrei abbandonato Ariſtotele per ſeguire gli Stoici in una opinione tanto importante, avendolo tante volte abbandonato per andar dietro a Platone?

Ma ſeguitiam di vedere gli altri luoghi della Filoſofia. Alla pagina 37. vengo di nuovo a far menzion degli Stoici, rammemorando quella loro così famoſa ſentenza, che tutti i virtuoſi ſieno egualmente virtuoſi, e così egualmente felici tutti i felici; e tale opinione non l' ho io parimente in tutto quel capo rigettata? Non ho io detto, aver gli Stoici mutato più toſto i nomi, che le ſentenze? Non gli ho io ripreſi di aver propoſta agli uomini una felicità impoſſibile? Torno poi agli Stoici nella pagina 57. e nella ſeguente. Non mi rido io quivi di quella loro opinione, che ſottoponeva tutte le coſe al deſtino, eziandio le azioni umane? Ma qual diſpetto maggiore potrebbe farſi agli Stoici, che negar loro quel così grave e magnifico inſegnamento, che tutte le paſſioni ſieno cattive di lor natura, onde argomentavano, che doveſſero eſtirparſi del tutto, e in ciò riponevano il faſto, e l' alterigia della lor

Set-

Setta? Ora questa sentenza non l' ho io nella pagina 67. e nelle seguenti combattuta con ogni sforzo, e tolta via? Qual luogo è, ove io abbia fatta menzione della loro Filosofia, e non le abbia contraddetto? Ecco che alla pagina 112. non ho voluto concedere agli Stoici, che debba aver tutte le Virtù chiunque ne abbia una sola, senza aggiungervi, che quell' una sola sia in grado eccellentissimo: ciò, che vi aggiungeva Aristotele; gli Stoici non volevano aggiungervi. Ecco che alla pagina 118. sgrido gli Stoici, perchè facevano eguali tutte le colpe. Ma qual conclusione potea proporsi maggiormente contraria agli Stoici, che quella, che io stabilisco alla pagina 202., e ciò è, che il piacere sia per se stesso un bene? Quale Stoico fu mai, che ciò dicesse, o stimasse, seguendo i suoi principj, di poter dire? Ne è da credere, che io qui abbia voluto favorire Aristotele; da cui mi sono in questo luogo non meno che dagli Stoici, allontanato. Finalmente dove io descrivo la felicità, formandola di tutti i beni sì dell' animo, come del corpo, non senza aggiungervi anche i doni della fortuna; chi può mai riconoscer quivi uno Stoico? Chi è così ignorante dell' antica Filosofia, che non sappia aver gli Stoici stabilita la felicità ne' beni soli dell' animo senza più? E nel fine di quel capo stesso, in cui conchiudo la Filosofia tutta, qual rispetto ho io degli Stoici? Non conchiudo io quivi, niente altro alla natural ragione rimanere, se non che di segui-

re o Aristotele o Platone? Che considerazione fo io degli Stoici? Che riguardo ne ho? Così gli ho considerati per tutta la Filosofia.

Vegniamo ora al ragionamento, che scrissi contro il Signor di Maupertuis, e veggiamo quali indici ne mostri egli, che io sia Stoico. Nel principio stesso, cioè nel capo primo, che comincia alla pagina 241 io esco subito dicendo, che la felicità non consiste nel solo piacere; il che viene a dire, che consiste bensì nel piacere, ma altro ancora vi si ricerca. Ora io dimando, qual fu mai degli Stoici, che avesse ciò detto? Non raccolsero essi la felicità tutta nella virtù sola? Nel fine dello stesso capo alla pagina 247. proponsi una quistione, se la felicità, essendo più durevole, debba per ciò dirsi maggiore; la qual cosa avendo negata gli Stoici, l' afferma il Signor di Maupertuis, & io mi dolgo in questo luogo, che egli l' abbia solamente affermata, e non ancor dimostrata, e desiderava, che egli facesse più male agli Stoici, che non ha fatto: de' quali se dico non essere da disprezzarsi l' autorità, sono Stoico per questo? Dee credersi per questo, che io acconsenta alle loro opinioni? Volgasi quella carta, e vedrassi, che io conchiudo per tal modo: *così argomentavan gli Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera, dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione.* Fin quì del capo primo. Il capo secondo poi che ha egli, onde io possa esser creduto più tosto Stoico, che Peripatetico, o Platonico,

nico, o Epicureo? Lo ſteſſo può dirſi del terzo. Nel quarto, eſſendo che il Signor di Maupertuis per certa ragion ſua avea ſtabilito, che foſſer gli Stoici da anteporſi agli Epicurei, venendo io in queſta conſiderazione, (vedete, leggiadro Stoico ch' io ſono) ſoſtengo, quella ragione non eſſere di niun momento, e che, ſe altra il Signor Maupertuis non ne avea, così bene potea farſi Epicureo, come Stoico. Nel capo quinto, e nel ſeſto, richiedendolo la materia, ho favellato degli Stoici più ampiamente, che altrove, riferendo però ſempre le loro opinioni ſenza mai approvarle, ſalvo alcune, che ſono comuni a tutti gli altri Filoſofi. E perchè pare, che il P. Anſaldi in queſti due capi principalmente inſiſta; però ſono da eſaminarſi con più diligenza, e quantunque io ſia per parlarne più diſteſamente in altro diſcorſo, non laſcerò quì di dirne in generale quel tanto, che baſtar poſſa a far conoſcere apertamente, come io nè pure in queſti due capi poſſo parere Stoico, ſe non forſe a chi gli legga dormendo. Che coſa faceſſe il P. Anſaldi, quando gli leſſe, ſe pur gli leſſe, ſel vegga egli.

Nel quinto capo adunque, il qual comincia alla pagina 168. io dico in primo luogo, che il Signor di Maupertuis non ha deſcritta aſſai bene la Filoſofia degli Stoici, riducendola a certi tre capi, a cui la reſtringe egli, e che l' avrebbe deſcritta meglio, e propoſtane una più chiara idea, ſe aveſſe moſtrato prima, come eſſi riponeſſero la felicità nel-

nella virtù ſola; poi come quindi traeſſero le regole delle azioni, e de' coſtumi; e ſopra tutto come levaſſero dal numero de' beni i comodi del corpo, e i doni della fortuna; ed aggiungo, che ciò facendo avrebbe forſe ſcoperto, come e quando imponeſſero all' uomo di ammazzar ſe ſteſſo; portando io opinione, che anche in ciò pretendeſſero eſſi di ſeguir la ragione. Ora chi è, che in tutto queſto poſſa reputarmi per Stoico? Che tale ſarei veramente, ſe riferendo le ſtrane loro opinioni, ancor le approvaſſi. Ma dove le approvo io? Che ſe il riferirle lo ſteſſo è, che approvarle; come non ſarò io e Peripatetico inſieme, e Platonico, ed Epicureo, avendo in più luoghi riferito le opinioni di tali ſette? Vengo poſcia nel fine dello ſteſſo capo quinto ad un luogo, nel quale il Signor di Maupertuis *ſi* maraviglia, come poteſſer gli *Stoici* ſtabilir le regole delle azioni, ſenza aver prima ſtabilita nè l' immortalità dell' anima, nè l' eſiſtenza, nè la providenza de' loro Dii, e come ſenza ſperanza di premio, e ſenza paura di caſtigo giungeſſero tuttavia a così alto grado di perfezione, che appena che i Criſtiani vi giungano, quantunque moſſi e ſtimolati dall' aſpettazione de' beni eterni, e dal timore degli eterni caſtighi. La qual maraviglia *del Signor di* Maupertuis parendo a me, che faceſſe poco onore a' Criſtiani, ed anche alla providenza, mi ſono ingegnato di ſminuirla; ed ho detto, che avendo naturalmente gli uomini dinanzi all' animo una certa

idea

idea della immutabile e ſempiterna oneſtà, anteriore alla conoſcenza de' falſi Dii, e dell' immortalità dell' anima, poterono gli Stoici trar da eſſa quelle lor regole, ſenza penſar a premio nè a caſtigo; e ciò potea baſtar loro a proporre una virtù umana, e naturale; baſtar non potrebbe a' Criſtiani, che un' altra ne vogliono molto più nobile, ſoprannaturale affatto e divina; e però debbon cercarla per altri mezzi, e aver ricorſo alle teſtimonianze, ed ai comandi di un Dio. Potrei io qui parere Stoico? Ma che altro fo io in queſto luogo, ſe non che riferire, come gli Stoici traeſſero le loro regole dall' idea dell' oneſtà, e ſi contentaſſero d' una virtù umana, e naturale? Della qual però ben ſi vede, che io non ſarei contento, dicendo, che la virtù de' Criſtiani è aſſai più nobile, e più ſublime. Nè diſſimulo io già, anzi apertamente confeſſo, che quando ho detto, aver gli Stoici ſeguita la naturale oneſtà, traendo da eſſa le regole delle azioni, non ho ſaputo biaſimarli. Dirò anche più: gli ho lodati nell' animo mio. Ma dovrà egli dirſi, che io ſia Stoico, perciocchè lodo gli Stoici di aver ſeguito l' oneſtà? Quai Filoſofi non la ſeguirono? Non la ſeguirono i Peripatetici? Non la ſeguirono i Platonici? Gli Epicurei, che la deformarono in molti modi, pure inteſero di ſeguirla; e fu l' intendimento loro da lodarſi. Qual uomo è, che non abbia ſempre dinanzi all' animo queſta autorevole oneſtà, che vuol' eſſer ſeguita per le medeſima, moſtrandogli le virtuoſe

ſe azioni, e comandandogliele? Che non s' è già ella fatta vedere ſolamente agli Stoici; s' è fatta vedere, e fa vederſi a tutte le menti, maeſtra immutabile, e direttrice ſempiterna dei lor voleri. Laonde il ſeguir l' oneſtà, e prender norma da eſſa per rettamente operare, non è una laude propria degli Stoici; è una laude comune di tutti i Filoſofi, o più toſto un certo nobiliſſimo iſtinto di tutti gli uomini; e chi loda gli Stoici d' averla ſeguita, non gli loda d' eſſere ſtati Stoici; gli loda d' eſſere ſtati uomini; nè crederò io di dover parere Stoico per avergli lodati di quello, di che ſi lodano tutti gli altri.

Ma vegniamo oramai al capo ſeſto, il qual comincia alla pagina 277., ſopra il quale procurerò d' eſſer breve, ſi perchè temo di eſſere ſtato ſoverchiamente lungo nel quinto, sì perchè di queſte iſteſſe coſe mi converrà ragionare in altro luogo. Io dunque nel ſeſto capo, come leggendolo potrà ognuno avvederſi, non altro intendo, ſe non che di moſtrare, che certi inſegnamenti degli Stoici non ſono contrarii agl' inſegnamenti de' Criſtiani, come era paruto al Signor di Maupertuis, anzi eſſere tra quelli e queſti una certa quaſi amicizia, e conformità. Il che potrei ſimilmente dire di molti inſegnamenti dei Peripatetici, di molti dei Platonici; e ſiccome non per queſto ſarei riputato nè Peripatetico nè Platonico, così non credo di dover' eſſere riputato nè Stoico pure. Ma veggiamo di quali inſegnamenti ho

ragio-

ragionato. Ho detto alla pagina 279., aver gli Stoici insegnato, che dovesse l' eterna ed immutabile onestà essere preferita a tutte le cose; nè questo insegnamento essere tanto contrario alla dottrina de' Cristiani. Ho detto poi, che insegnavan gli Stoici la pazienza, volendo, che l' uomo soffrisse i mali, senza che la ragione se ne turbasse; nè in ciò pure ho creduto, che molto si oppongano alla Cristiana dottrina. Ho detto finalmente alla pagina 287., aver gli Stoici benissimo insegnato (che che ne dica il Signor di Maupertuis) che debba l' uomo servir, quanto può, al ben comune, e studiarsi di giovare altrui; nè tale insegnamento esser punto contrario alla carità del Cristiano. Ora se io dico, che gli Stoici volevano, che fosse anteposta a tutte le cose l' onestà, non voller lo stesso e i Peripatetici ancora, e i Platonici? Se io gli lodo d' aver insegnata la pazienza; non la insegnarono gli altri Filosofi? E se dico, che insegnarono all' uomo di dover giovare agli altri, qual Filosofia è, anzi qual arte, qual disciplina, che non possa pigliar per se questa lode, e farla sua? E certo che l' onestà, la pazienza, la carità non sono degli Stoici solamente, ma di tutti; e chi loda queste qualità negli Stoici, non loda gli Stoici, loda le qualità stesse. Che se io trovo alcuna conformità tra certi loro insegnamenti, e quei de' Cristiani; e tale conformità mi piace, e la approvo, perchè dovrà egli argomentarsi che io sia Stoico, e non più tosto, ch' io sia

Cristiano? Anzi avendo io contraddetto agli Stoici in tutti i luoghi fuori che in quelli, in cui mi sono paruti alquanto simili a' Cristiani, chi non vede, che Cristiano del tutto debbo essere riputato, e non Stoico? Benche, essendo Cristiano, non mi credo io già di essere per ciò tenuto a disprezzare i doni della natura, e vituperargli, massimamente la ragione, e la virtù; che son pur doni di Dio anch' essi, nè posson' esser cattivi da lui venendo.

E già potete accorgervi, Lettore *umanissimo*, ch' io sono entrato nell' altra parte del mio discorso, nella quale mostrar debbo, come in tutto quel libro mio, di cui or disputiamo, niente ha, onde possa parere a veruno, ch' io voglia anteporre *la* Filosofia Stoica alla Cristiana Religione. Perchè come potrei parere Stoico così perduto in un *libro*, in cui non posso parere Stoico di niun modo? Può egli credersi, ch' io voglia anteporre alla Religione una Filosofia, ch' io non professo, ch' io non approvo, ch' io non ho mai tenuta, nè tengo per mia? Mostrimi il P. Ansaldi un luogo solo del mio libro, in cui io abbia la Filosofia degli Stoici alla Cristiana Religione o preferita, o uguagliata. All' incontrario quanti gliene mostrerò io, ne' quali manifestissimamente antepongo *la Religione*, non dico alla Filosofia degli Stoici, ma a qualsivoglia Filosofia? E quantunque, come Filosofo, avessi potuto tacermi della Cristiana Religione, e non volere entrare in essa per riverenza; pur quante volte me le

sono

ſono accoſtato, e con riſpetto ſempre e venerazione? Vedete la pagina 93., ove ragionaſi della magnanimità. Propoſta quivi la quiſtione, ſe la magnanimità del Filoſofo ſi accordi con l' umiltà del Criſtiano, non entro io con queſte parole: *io ho propoſto di non volere per conto alcuno in queſto Compendio entrare nella Filoſofia Santa de' Criſtiani. Forſe che in altro luogo moſtrerò, quanto lume abbia eſſa recato alla naturale Filoſofia, e quanto l' abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata.* E procedendo avanti non ho io rimeſſa la quiſtione al parere di Maeſtri provatiſſimi fra' Criſtiani, del Rodriguez, del de Aguirre, e dell' incomparabile *S.* Tommaſo? E' egli queſto tenere in poco conto la Religione Criſtiana? Per onor della quale che coſa poteva io far di più di quel, che feci, in così breve Trattato? Io dovea ſtendere la Morale breviſſimamente per un nobiliſſimo, ed ornatiſſimo Giovane, che deſiderava vederla per meglio intendere affari di cavalleria, e farſi più copioſo nel dire, e più eloquente. Come poteva io in queſto intendimento ſervir meglio alla Religione, che moſtrando di tanto in tanto i difetti della Filoſofia ſteſſa; ed avviſando in ultimo, che alla Religione ſi appartenea di emendargli? Or non è queſto quello appunto, ch' io feci? Leggaſi il capo ultimo, che chiude la Filoſofia tutta, e incomincia alla pagina 221. In quanto timore laſcio io quivi i Peripatetici, in quanto dubbio i Platonici della loro felicità? Non dico io forſe alla pagina 234.,

che ſi vorrebbe un qualche Iddio, il qual veniſſe dal Cielo per inſegnarcela? Non dico forſe, che venendo a noi queſto corteſe Iddio, dovremmo volger le ſpalle ai Filoſofi, ed aſcoltar lui ſolo? E appreſſo non aggiungo io, eſſere lui venuto, ed aver moſtrata agli uomini la loro vera felicità? Non mi ſdegno contro coloro, che negano di aſcoltarlo? E ſe non entro a ſpiegare quelle maravigliose, e divine lezioni, chi potea ciò da me eſigere, uomo laico, e non teologo? Il qual, reſtringendomi dentro i limiti della natural ragione, così chiudo in ultimo la Filoſofia, che anzi che chiuderla, par, ch' io la levi di mezzo, e, per laſciar tutto il luogo alla Religione, affatto la rimova, mettendo in dubbio, ſe quella felicità, che eſſa ne moſtra, altro non ſia, che un vago nome di ſignificazion *vuoto*. E parlando io di queſto modo, può egli cadere in animo di chi che ſia, che io abbia voluto la Filoſofia degli Stoici alla Religione anteporre? Qual' uomo è così privo di ſenſo, che poſſa crederlo?

E mi ſarei forſe cangiato di opinione ſcrivendo poſcia il Ragionamento contro il Signor di Maupertuis, che è l' altra parte del libro mio? Ma qual ſegno ne moſtra egli, quale indicio? Nella pagina 273., dove prima cominciaſi a dire della Religione, io commendo molto il Signor di Maupertuis, che grandiſſima autorità le abbia dato. Nella pagina 275., perciocchè il Signor di Maupertuis s' era maravigliato, come gli Stoici conſeguiſſero tanta virtù, quanta

ta appena ne conſeguiſcono i Criſtiani, io riſpondo la virtù degli Stoici eſſere ſtata virtù naturale, quella de' Criſtiani ſoprannaturale del tutto e celeſte. Nella pagina 277. conchiudo, che gli Stoici, obedendo alla natura, ſervivano Dio ſenza accorgerſene, la qual lode potrebbe darſi anche alle fiere, ed agl alberi; laddove i Criſtiani lo ſervono accorgendoſene, il che non è proprio ſe non degli Spiriti immateriali e ragionevoli. Nella pagina 279. non dico io, la tranquillità del Criſtiano eſſere molto più nobile, e più magnifica, e più divina, che non quella degli Stoici, e trar ſeco certe ammirabili dolcezze, di cui gli Stoici ſon privi? E nella pagina 281. non dico io, che il Criſtiano aggiunge alla virtù della pazienza certo riguardo, che non vi aggiungevan gli Stoici, e con ciò la rende più nobile, e più preſtante? E nella pagina, che ſegue, non dico io, che la Criſtiana Religine promette a' virtuoſi così alto premio, e così magnifico, che a petto di eſſo niente è ciò, che può promettere la natura? Non dico, che ogni altra Filoſofia dee tacerſi dinanzi a quella de' Criſtiani? In ſomma qual luogo è in tutto quel mio ragionamento, nel quale venendo a dirſi della Filoſofia, e della Religione, non queſta a quella di gran lunga ſi preferiſca? Però volendo il P. Anſaldi venir meco a conteſa, e ſottrarre il Signor di Maupertuis alle mie objezioni, qual quiſtione potea proporre più inopportuna, più fuor di ragione, e di propoſito, che quella: *quantum*

tum Philoſophia Morali Stoicorum Religio præſtet. Ho io mai negato, che la Religione Criſtiana ſia da anteporſi alla Filoſofia degli Stoici? Ho io moſſa quiſtione di ciò in tutto il mio libro contro il Signor di Maupertuis? Di che ſia ſtata quiſtione tra quel chiariſſimo Franzeſe, e me, dirò nel ſeguente diſcorſo. Intanto però non doveva io rimovere dal mio libro una così grave macchia, come è quella, che gl' impone il P. Anſaldi? E ſarà chi me ne incolpi? Non avrei moſtrato di eſſere veramente Stoico, ſe comportata l' aveſſi? Ma qual ragione, o P. Anſaldi, a cui mi volgo in ſul finire del mio diſcorſo, qual ragione ha potuto indurvi a volermi così fieramente aſſalire, e movere tanta guerra ad un libro morale, che non era moleſto a niuno, niuno accuſava, niuno offendeva, cercando di eſercitar così le virtù, che inſegnava? Con quanto riſpetto, con quanta moderazione ho ſcritto io contro il Signor di Maupertuis? Il qual ſon certo, che per la grandezza dell' animo ſuo, come ſavio e valoroſo uomo, non vorrebbe eſſere ſtato da voi difeſo per tal modo. Nè io però vi accuſo, nè di voi mi dolgo: ſo, quanto poſſa l' ambizione del cotraddire, e quanto vaglia, appreſſo voi altri gran Letterati, il deſiderio di uſcire alle ſtampe; e ſo ancora, che ſe, ſcrivendo le vindicie, mal giudicaſte del mio libro, ne giudicaſte meglio in altro tempo. Voglio, che preſſo me vi ſcuſi la voſtra incoſtanza. Che umana, che corteſe, che gentil lettera fù quella, ch

me

me ne ſcriveſte prima, che uſciſſero coteſte voſtre vindicie! E quanto ſoave, e corteſe quell' altra, che me ne ſcriveſte, dopo che furono uſcite! Le quali certo non avreſte ſcritte in quel modo, ſe aveſte creduto di ſcriverle ad un perturbatore della Religione; e dicendo in eſſe, che la noſtra era *una quiſtione puramente Filoſofica, e circa materia non importante*, ben moſtra, che voi allora giudicavate, la Religione non avervi parte niuna. Le quali lettere avendomi voi ſteſſo conceduto, ch' io renda pubbliche (che altrimenti non l' avrei fatto) eſporrò quì volentieri per provedere all' onor voſtro, ed al mio, acciocchè intendano i poſteri, che ſe del mio libro mal giudicaſte ad un tempo, ne giudicaſte meglio ad un' altro, nè ſempre poi vi ingannaſte.

Lettera del P. Caſt' Innocente Anſaldi al Signor Franceſco Maria Zanotti ſcritta di Ferrara li 2. Giugno 1754.

ESſendo V. S. Illuſtriſſima altrettanto compito e generoſo, quanto che celebre e dotto, mi permetterà, che con codeſta mia mi dia l' onore d' inchinarmele oſſequioſamente, onore, cui non potei avere ne ſei o ſette giorni, che fui coſtì un meſe fa, abbenchè me lo procuraſſi, e ſoltanto potei umigliarmi al ſuo Signor Fratello veneratiſſimo, ed alle di lui Signore, quali fui a viſitare per ubbidire anco alla Signora Franzoni noſtra Religioſa quì in Ferrara.

Dirò

Dirò poi a V. S. Illuſtriſſima, qualmente allora mi diedi il vantaggio di comperare l' ultimo ſuo libro, letto da me con quel frutto, che cagionano le di lei compoſizioni tutte; e nel Ragionamento intorno al libro di M. Maupertuis, abbenchè ſcorgeſſi la ſolita mano maeſtra, ed il fare claſſico di V. S. Illuſtriſſima, pure mi parve, che alcune coſe non corriſpondeſſero alle mie anticipazioni, dalle quali gli argomenti ſuoi non mi ſvelſero, tutto che maſſima ſia preſſo di me, come appreſſo ognuno eſſer deve, la di lei autorità. Perlochè mi ſono avanzato a diſtendere li miei riſleſſi così: Vindiciæ Maupertuiſianæ ab Animadverſionibus Viri Clariſſimi Franciſci Mariæ Zanotti, quibus quantum Philoſophia Morali Stoicorum præſtet Religio in infelicitate vitæ minuenda demonſtratur. *Non ſembrandomi, che la ſempiterna, ed immutabile oneſtà degli Stoici, comechè non altro attributo avente, che una certa autorità ed impero, poſſa aver' avuto forza di conſolare gli Stoici ſteſſi, e parendomi indiſpenſabile (conſiderato, com' è, il cuore umano) la ſperanza di uno ſtato migliore, foſſe ben' eſſa una luſinga.*

Sono pertanto in iſtato di far ſtampare queſto mio libro; ma nol vorrei fare ſenza il di lei conſentimento, cui priegola di darmi, imperciocchè ſono io l' uomo il più pacifico, che ſi poſſa trovare ſulla terra; cioè nel mio libro un jota non v' è, di cui V. S. Illuſtriſſima poſſa mai un dì lagnarſi, foſſe ben' ella più dilicato della ſteſſa dilicatezza; anzi ſervir dee queſto per un publico e perenne atteſtato dell' altiſſima ſtima, e profon-

fondiſſima venerazione, che io ho per lei, e pel ſuo gran merito, e ſapere. E' queſta una queſtione puramente Filoſofica, e biſogna compatire il genio, che ho ſempre avuto per codeſti ſtudj, del quale alcun miſero ſaggio ne diedi ne' miei libri: De traditione principiorum legis naturalis, *ed in quello contro il Clerc:* De futuro ſæculo ab Hebræis ante captivitates cognito, *che per altro ben conoſco eſſere aſſai imperfetti. Che ſe diſputando contro ſtranieri, eterodoſſi, e morti, inimiciſſimi della Nazion noſtra, e della Religione, ho io però ſempre procurato di dimoſtrarne riſpetto, e ſtima; coſa far debbo poi con un nazionale, ortodoſſo, vivente, celebre, dottiſſimo, quale è V. S. Illuſtriſſima, che ha favorito il Fratello nella ſcorſa quareſima in S. Domenico con noſtra infinita obbligazione? Comeche adunque in altro modo dimoſtrargli non poſſo la mia gratitudine, gliela moſtrerò nella preſente occaſione, in cui vedraſſi, che due uomini circa materia non importante poſſono penſare diverſamente, ma che l' uno ha dell' altro un' amore, ed una venerazione, che non ha pari. Ella dunque mi onori di darmi quella fede, che merito, e di avere a grado, che ſi ſtampino codeſte mie oſſervazioni, molto più che non potrei nè pure diſpenſarmene, per avere avuta la facoltà dai Superiori, ed averle quì a non pochi in parte comunicate. Ma in ogni evento mi onori aſſai più col mettermi nel numero glorioſo de' ſervidori ſuoi, come già lo ſono da gran tempo in quello de' ſuoi ammiratori; con che eſibendomi ad ogni ſuo veneratiſſimo comando, col più profondo ed oſſequioſo riſpetto mi dico.*

Lettera del P. Caſt' Innocente Anſaldi al Signor Franceſco Maria Zanotti ſcritta di Piacenza li 9. Settembre 1754.

Giacchè la benignità di V. S. Illuſtriſſima fu ſingolare cotanto, che mi diè permiſſione di ſtampare le mie oſſervazioni ſopra il di lei Ragionamento, e dippiù degneſſi comandarmi, che gliene faceſſi avere due copie; io che preſentemente mi ritrovo in Piacenza per vedere li miei; ſapendo, che l' opera mia è terminata, ho pregato un' amico, che è in Ferrara, ove ſubito ne capiteranno alcune copie, di farne avere a V. S. Illuſtriſſima coſtì, cui ſupplico di degnarſi di accettarle, quale tenue atteſtato dell' oſſequio mio; e ſe mai onorare mi voleſſe di accettarne più altre, baſta un ſol cenno per ubbidirla in un' affare, che mi riputerò ſempre ad impareggiabile onore.

Mi luſingo tuttavia, che ſe non le piaceranno le rifleſſioni ſteſſe, non le diſpiacerà però, che io abbia al Mondo paleſata la mia venerazione verſo di V. S. Illuſtriſſima, che ben le ſi dee con il Mondo tutto; mentre poſſo aſſicurarla, che per tutte le Città, ove ſon paſſato, e mi è capitata congiuntura di parlare di lei, ho potuto ſcorgere la fama del ſuo nome cotanto amplificata, e ſtabilita appreſſo ogni genere di perſone, che quaſi mi ſono pentito di eſſermi poſto ad un' azzardo così ſingolare, ſembrare forſi potendo a taluno, che io innanzi di accingermi all' impreſa, non abbia fatta

ſuf-

ſufficiente riflеſſione alla infinita diſtanza, che paſſa fra V. S. Illuſtriſſima e me, che dovevo contentarmi di ammirarla.

L' unica coſa però, che mi conſola in tutto queſto affare, ſi è, che letta poi con commodo la di lei Peripatetica Filoſofia, mi ſono trovato cotanto conforme a lei di ſentimenti, che ſembra, ch' io altro non abbia fatto, che applicargli nella diſputa contro il ſuo Ragionamento. Perchè ſe ho inſiſtito contro certo di lei paſſo a pag. 282., potrò ſempre per mia diſcolpa ricorrere a quella ammirabile dottrina di V. S. Illuſtriſſima Parte V. Cap. X., ove della amicizia, che naſce da virtù, parlando, ſcrive ſapientiſſimamente così: Sebbene non potendo il virtuoſo non eſſere e piacevole, e liberale, e corteſe, e magnanimo, non può non eſſere ancora coſa molto utile, e molto gioconda, e chi l' ama in quanto è virtuoſo, viene per conſeguente ad amarlo anche in quanto è utile, e in quanto è giocondo. E però tale amicizia pare, che abbracci in certo modo e contenga le altre due; & anche per ciò diceſi perfettiſſima. *Oltre quanto inſegna, che nella ſola Criſtiana Filoſofia evvi la dottrina di potere diventar giuſto chi ha peccato, oltre tante altre belle Dottrine al Capo XVII. di eſſa Parte V., e quel divino paſſo, che conchiude l' Opera:* vorrebbono forſe, che lor veniſſe dal Cielo un qualche Iddio ec. *E certamente che i Filoſofi ſembra prendano ſempre ben di mira a non far diſcendere dal Cielo in qualche machina un Dio per non ſcigliere il nodo alla maniera*

de' Poeti. Ma chi dall' altra parte non ſaprebbe compatire coloro, che ſi immaginano non poterſi ſtabilire la felicità dell' uomo, ſe non ſi conſidera il fine, per cui è ſtato fatto? l'are ad eſſi quaſi, che la Filoſofia ne parli, come ſe l' uomo foſſe da ſe uſcito dalla terra, o caſualmente dalle nuvole caduto, e però ne inferiſcono, che debba eſſa ſempre andar errata, e che, ſe dalla religione preſcinda, non arrivi a conoſcere il fine, e per ciò nè pure la felicità della creatura.

Ma io non sò ſe nè pure avrò ben eſpreſſe codeſte ſteſſe coſe. In ogni caſo io volentieriſſimo mi ſubordinerò a quanto o ella, o altri ſaprà meglio farmi vedere in queſta materia. Sono sù la partenza da quì. Per li 20., o poco più ſarò in Mantova, e alla metà d' Ottobre in Ferrara, lo che le ſcrivo affinche V. S. Illuſtriſſima ſappia, ove ſi ritrova un ſuo ammiratore e ſervo obbligatiſſimo, che ſi darà ſempre la gloria ſomma di dimoſtrarle in ogni incontro la più ſommeſſa venerazione, e di dichiarare alla terra tutta quella profondiſſima ſtima, con cui mi riproteſto.

DI-

DISCORSO SECONDO

Nel quale il Signor Zanotti eſpone prima tutte le quiſtioni nate tra lui, e il Signor di Maupertuis, riſpondendo in ciaſcuna al P. Anſaldi, ove ciò poſſa farſi brevemente; poi torna a quelle, in cui richiedeſi riſpoſta più lunga, e largamente ragiona dell' immortalità dell' anima.

IO credo nel mio primo diſcorſo di avervi abbaſtanza dimoſtrato, Lettore umaniſſimo, come in quel mio libro, che uſcì già fuori col titolo di Filoſofia Morale non mai la Filoſofia degli Stoici alla Criſtiana Religione, ma ſempre la Criſtiana Religione a qualunque Filoſofia di gran lunga, e manifeſtiſſimamente antepoſi. La qual diſputazione non era neceſſaria, ſe non l'aveſſe renduta tale il P. Anſaldi; il quale volendo difendere il Signor di Maupertuis da' miei dubbj, non ha ſaputo farlo ſenza travolgere per ſtrano modo i miei ſenſi, e interpretare peſſimamente le mie parole. Ora venendo alla difeſa, qualunque ella ſiaſi, che egli ha preſo di quel valentiſſimo uomo, non vi dovrà eſſer diſcaro, che io vi ponga prima ſotto gli occhi brevemente, e per ordine le quiſtioni tutte, nate tra il Signor di Maupertuis e me; acciocchè poſſiate più facilmente intendere, come bene ſiaſi portato in eſſe il P. Anſaldi difendendo quel ſuo Franzeſe, e come abbia ſoddisfatto

all'

all' aſpettazione moſſa dallo ſteſſo titolo del libro ſuo: *Vindiciæ Maupertuiſianæ*. E però noterò di mano in mano in ciaſcuna quiſtione quello, che egli ſopra vi ha detto, nè laſcerò di riſpondergli toſto, ove ciò poſſa farſi brevemente; ove ricercheraſſi riſpoſta più lunga, mi rimarrò fintanto che io abbia fatto il novero delle quiſtioni tutte; fatto il quale tornerò ai luoghi, che avrò tralaſciati, e procurerò di ſoddisfare al P. Anſaldi in ogni coſa. E ſe io non avrò quel bell' ordine, lucido, e chiaro, che in tal genere di ſcritture ſi richiederebbe, ſpero, che mi perdoneranno tutti quelli, i quali avendo letto il libro del P. Anſaldi, penſeranno quanto ſia difficile non eſſer confuſo, riſpondendo a un libro tale.

E' dunque da ſapere, che avendo il Signor di Maupertuis, uomo in Fiſica, e in Matematica tanto grande, che non pare, che poſſa eſſer piccolo in niuna altra coſa, avendo, dico, compoſto un picciol libro intitolato: *Eſſay de Philoſophie Morale*, ſu queſto ſtampato in Londra, ha pochi anni; e quindi paſſato in Francia, ove incontrò alquante oppoſizioni, venne poco appreſſo in Italia. Allora io fui ſtimolato a ſcriverne ſchiettamente il mio giudizio, il che feci in un breve Ragionamento, notando quando un luogo, e quando un' altro, ſecondo che varie difficoltà mi naſcevano. E perchè il Signor di Maupertuis avea diſtinto il libro ſuo in ſette capi, volendo io andar dietro ſolo ai primi ſei,

per

per ciò in ſei ſoli diſtinſi il mio Ragionamento; e notai nel primo quelle difficoltà, che nel primo del Signor di Maupertuis m' eran nate; nel ſecondo quelle, che nel ſecondo, e così di mano in mano; onde vennero a ſorgere quaſi in ciaſchedun capo moltiſſime quiſtioni tra il Signor di Maupertuis e me, varie tutte tra loro e diverſe, le quali ora brevemente vi moſtrerò.

Nel primo capo nacquero tre quiſtioni. La prima è circa la definizion del piacere propoſta dal Signor di Maupertuis, alla quale moſtrai di accordarmi poco. E perchè il Signor di Maupertuis la ſpiega poi molto più nel principio del capo ſecondo, volendo valerſene a formar certa argomentazion ſua, anch' io nel capo ſecondo moſtrai di nuovo di eſſerne poco contento. La ſeconda quiſtione ſi è, ſe avendo il Signor di Maupertuis ſtabilito la felicità nel piacer ſolo, come parmi ch' e' faccia, gli conveniſſe di renderne qualche ragione, ciò che egli non fa; perchè io credo, che una propoſizione tanto agitata, e combattuta non foſſe da aſſumerſi così ſenza prova, come ſi fanno gli aſſiomi. La terza quiſtione poi ſi è, ſe doveſſe ſimilmente ſenza prova niuna ſtabilire il Signor di Maupertuis, che la felicità, eſſendo più lunga, debba per ciò dirſi anche maggiore, ſapendoſi con quanto ingegno ſi sforzaſſero gli Stoici di dimoſtrare il contrario.

Ora come ſi moſtra egli valoroſo il P. Anſaldi nel primo incontro di queſte tre quiſtioni? Sentite,

come

come difende il ſuo Franzeſe. Quanto alla terza quiſtione ſi tace del tutto; non ne fa parola. Quanto alla prima venendo a ragionarne nel paragrafo XI. alla pagina 14., confeſſa, che io ho ragione, e concede, che abbia penſato meglio io, che il Signor di Maupertuis: può ognuno vedere la pagina. Ben mi ſi fa incontro nella ſeconda, alla qual venendo nel paragrafo X alla pagina 11., dice, che il Signor di Maupertuis potea ben porre la felicità nel ſolo piacere ſenza renderne ragion niuna, perciocchè egli parla quivi della felicità formale, non della obbiettiva; quaſi che chi parla della formale, non debba render ragione di ciò, che dice. Spediamo queſta conteſa brevemente. La felicità obbiettiva non è altro, ſe non la ſomma di quelle coſe ultime, che l' uom vuole, e a cui dirige *tutte* le altre. E perchè conſeguendole viene a porſi in uno ſtato quietiſſimo e belliſſimo, queſto ſtato poi chiamaſi felicità formale; onde vedeſi la felicità formale eſſere intrinſeca all' uomo, ed eſſer come un' effetto, che in lui producono le coſe, che egli vuole, qualora le conſeguiſce. Ora ſe l' uomo voleſſe le coſe ſolo, in quanto ſon dilettevoli; ſiccome queſte, in quanto ſon tali, non altro in lui produr poſſono, che il piacere, così ſarebbe la felicità formale ſenza alcun dubbio poſta nel piacer ſolo. E ſimilmente ſe l' uomo voleſſe le coſe, in quanto ſolo ſono oneſte, poichè queſte, in quanto ſon tali, non poſſon che renderlo più nobile, e più preſtan-

te,

te, perciò dovrebbe in tal caso riporsi la felicità formale, non nel piacere, ma nella nobiltà, e nella prestanza dell' animo. Che se l' uomo poi volesse le cose e in quanto son dilettevoli, e in quanto ancora sono oneste; poichè queste, tali essendo, in lui producono insieme il piacere, e insieme quella nobiltà e prestanza, che abbiamo detto; sarebbe per ciò da riporsi la felicità formale, non nel piacer solo, ma più tosto in uno stato nobilissimo e prestantissimo congiunto col piacere. Essendo dunque stata sempre tra i Filosofi gran questione, di qual maniera voglia l' uomo le cose, che egli vuole, se in quanto solo son dilettevoli, o in quanto ancora sono oneste, ne segue, che quistione ancora esser debba, in che sia da riporsi la felicità formale. La quale se il Signor di Maupertuis ha stabilita nel piacer solo, ben potea chiedersi, che ne adducesse la ragione; o più tosto doveva egli addurla, acciocchè gli altri non la chiedessero. Ed ecco levata di mezzo quella difesa, che al Signor di Maupertuis preparata aveva il P. Ansaldi in quella inutile distinzione della felicità formale, e della obbiettiva.

Veggiamo però, come egli sia prode a difenderlo nelle quistioni, che sorgono nel seguente capo del mio Ragionamento: le quali son tre, ma tutte partono da una sola. Avea detto il Signor di Maupertuis, nella vita ordinaria dell' uomo maggior sempre essere la somma dei mali, che quella dei beni, adducendone tre ragioni; et' io ho tentato di levar

via queſte tre ragioni ad una ad una; di che ſonnate tre quiſtioni diverſe ſopra il valore di tre diverſi argomenti. Ora chi non avrebbe creduto che il valente P. Anſaldi foſſe per ſoſtenere le ſopraddette ragioni addotte dal Signor di Maupertuis; e ſe non tutte e tre; almeno due; almeno una? Niuna però, per quanto io m' abbia ricercato il ſuo libro, prende a ſoſtenerne. E' vero, che nel paragrafo VII. ne moſtra il deſiderio, e ciò è in queſto modo. Io nel capo ſecondo del mio Ragionamento per introdurmi alla quiſtione avea detto eſſere ſtato ſempre coſtume degli uomini il lamentarſi; che molti lo fanno per una certa ambizione; e che gli Oratori, e i Poeti ſe n' hanno compoſto un' arte. Quì eſce il P. Anſaldi contro una tale introduzione con grande animo, e dice, che le querele degli uomini non ſono ingiuſte; e che io ſoſtenitor degli Stoici dovea approvarle, approvandole eſſi; e in ultimo con molta carità proteſta di non voler credere, che io cerchi di ſminuire la miſeria degli uomini affine di diſtoglierli dalla Religione. E parea bene, che, avendo aſſalita con tanto impeto quella mia introduzione, voleſſe poi paſſare avanti e difendere le tre ragioni del Signor di Maupertuis; ma egli di queſte ſi tace, come ſe di loro non foſſe quiſtion niuna. Il che facendo, potea ben' anche tacerſi della introduzione ſteſſa. Poichè quanto al dire, che le querele degli uomini non ſono ingiuſte, io non ho mai detto, che ſieno nè giuſte, nè ingiuſte. Ho

det-

detto ſolo, che ſono alquanto amplificate; nè facea meſtieri, che il Signor di Maupertuis le amplificaſſe maggiormente. Quanto poi al dire, che io, ſoſtenitor degli Stoici, non dovea diſapprovar quello, che eſſi approvarono, io prego il P. Anſaldi, che laſci a me la cura di conſervarmi la grazia degli Stoici. E ſe egli non crede, che io cerchi diſtoglier gli uomini dalla Religione, non dovea, proteſtandoſene, indurre altri a dubitarne.

Ma paſſiamo al terzo, e al quarto capo del mio Ragionamento, ne' quali io moſſi molti dubbj, e i più di loro non poco importanti al Signor di Maupertuis. Eccoli tutti per ordine. Primo, ſe i piaceri, eſſendo tutti ſentimenti dell' animo, debbano anche averſi tutti in egual pregio e ſtimarſi egualmente nobili. Secondo, ſe diſtinguendoſi i piaceri in quei dell' animo e in quei del corpo, e definendoſi gli uni, e gli altri così, come gli definiſce il Signor di Maupertuis, poſſa dirſi giuſta una tal diſtinzione. Terzo, ſe più, che i dolori, ſieno i piaceri del corpo. Quarto, ſe i diſpiaceri del corpo, così come i piaceri dell' animo, tanto più creſcano, e ſi faccian maggiori, quanto più lungamente perſevera la cagione, che gli produce. Quinto, ſe ſieno in poteſtà dell' uomo i diſpiaceri dell' animo, che provengon da colpa. Seſto, ſe le verità utili alla vita ſieno così poche, e così facili da diſcoprirſi, come vuole il Signor di Maupertuis. E queſti ſono i dubbj, che ſorgono nel capo terzo. Il

capo quarto par meno faſtidioſo; pur move le tre ſeguenti quiſtioni. Prima, s' egli ſia vero, che gli Epicurei ſolo penſaſſero ad accreſcere i beni della vita, gli Stoici a sminuire ſolo i mali; poi, quando bene ciò foſſe, ſe doveſſer per queſto gli Stoici anteporſi agli Epicurei; e finalmente ſe il piaeere ſia ſempre quello ſteſſo, da qualunque cagione provenga. Alle quali quiſtioni io non sò, perchè il P. Anſaldi in tutto il libro ſuo non ſiaſi mai accoſtato, e le abbia paſſate in ſilenzio? di che temo, che quel titolo tanto animoſo di *Vindiciæ Maupertuiſianæ* vergognar ſi poſſa alcun poco, e dolerſene; e poſſa anche dolerſi, che ſiaſi tralaſciata e la quiſtione, che è moſſa nel capo V.: *ſe ben riducaſi la Filoſofia degli Stoici a certi tre capi*. E quell' altra, che è moſſa nel capo VI.: *ſe foſſe intendimento degli Stoici il penſar ſolo a ſe ſteſſi*. Io credo però, che ſe quel titolo parlar poteſſe, e dolerſi del ſuo libro, non già che egli ſi taccia in tanti luoghi, ma più toſto dorrebbeſi, che diſputar voglia in tanti altri; perciocchè torce le quiſtioni di cui diſputa, e le ſcambia per ſi fatto modo, che bene ſpeſſo prende a difendere il Signor di Maupertuis, o in ciò, che egli non ha mai detto, o in ciò, che io non ho mai impugnato. Il che apparirà dalle coſe, che appreſſo diremo.

Ora venendo al capo V., riſponderò prima brevemente al P. Anſaldi intorno alla prima delle quiſtioni, che quivi naſcono; le altre, che naſcono nel-

nello ſteſſo capo, e nel ſeguente, richiedendoviſi riſpoſta più lunga, non farò altro per ora che eſporre. Dironne poſcia, ſecondo che la materia il richiederà, più ampiamente La prima quiſtion dunque, che naſce nel capo V., ſi è, ſe poſſa concederſi al Signor di Maupertuis, che gli Stoici cercaſſero la felicità, non la virtù, parendo a me, che non poſſa; perciocchè ſecondo quei Filoſofi la felicità era la virtù ſteſſa. Il P. Anſaldi non mel conſente, e dice nel paragrafo LII., che il Signor di Maupertuis parla, non della felicità obbiettiva, ma formale, e queſta ſecondo gli Stoici diſtinguevaſi della virtù. Così ritorna alla vanità di quella ſua diſtinzione. Io riſpondo dunque, che la felicità formale appunto, ſecondo gli Stoici, ponevaſi nella virtù; poichè eſſendo, a parer loro, la felicità obbiettiva non altro, che quell' eterna ed immutabile oneſtà; la qual voleano oſſervata, ed obbedita in ogni coſa; l' abito di oſſervarla, e di obbedirla, che l' uomo contrae in ſe medeſimo, eſſer dovea, ſecondo eſſi, la felicità formale. Ora che altro è un tale abito, ſe non la virtù? La quale in vero ſi trae ſempre dietro alcun piacere; ma non in queſto ponevano eſſi la felicità, ma in quella; nè ſi ſarebbono abbaſtanza diſtinti dagli Epicurei, ſe l' aveſſero poſta nel piacer ſolo, nè dai Peripatetici, ſe l' aveſſero poſta nel piacere inſieme, e inſieme nella virtù. Le altre quiſtioni, che ſorgono nel capo V., ſono le ſeguenti. Prima, ſe l' ammazzar ſe medeſi-

desimo, di qualunque maniera si faccia, sia un' ammazzarsi secondo la dottrina degli Stoici. Poi, se una argomentazione, per cui conchiudasi, che, seguendo la ragion sola, debbano tutti gli uomini ammazzarsi, sia argomentazione orribile, e spaventosa, e da levarsi via. Poi, se possa per la ragion naturale aversi qualche opinione d' un' altra vita. Poi, come potesser gli Stoici aver stabilite tra loro le regole delle azioni, senza aver prima stabilita nè l' immortalità dell' anima, nè l' esistenza, nè la providenza de' loro Dii. Una quistion poi nasce nel capo VI., la qual si parte in molte, ed è, se gli Stoici e per l' amore, che insegnavano dover portarsi all' onestà, e per la tranquillità, che credevano di poter trarne, e per la tolleranza loro, e per la non curanza del premio fossero così contrarj a' Cristiani, che non possano conciliarsi con essi in veruna maniera. Il Signor di Maupertuis ha messo tra le due sette tanta lite, che pare non possano mai comporsi, il P. Ansaldi ha accresciuto la discordia anche più.

Avendo io fin quì esposte, Lettore umanissimo, tutte le quistioni, ch' io mossi contro il Signor di Maupertuis, ed avendo assai risposto, come io credo, sopra alcune al P. Ansaldi, resta, che io risponda sopra alcune altre, e soddisfaccia in tutto alle obbiezioni di esso Padre. Le quali se egli avesse distintamente proposte, e con ordine, potrei io pure, lui seguendo, ragionarne ordinatamente; ma egli

non

non è gran fatto amico dell' ordine. Di che chiamo in teſtimonio tutti quelli, che il leggeranno. Moſtra veramente nel paragrafo XIII. deſiderio di ſeguirne alcuno, rivolgendo l' intenzion ſua a tre punti; ma poi tanto confonde i punti, che ha propoſto, e così preſto ſe ne ſvia, che ben moſtra aver conoſciuto egli ſteſſo, quanto ſieno fuor di propoſito. E come nol ſarebbono, eſſendo diretti tutti a dimoſtrare quello, che non è in quiſtione per modo alcuno, cioè che la Religione Criſtiana ſia migliore della Filoſofia degli Stoici? Lo dice egli ſteſſo con queſte parole: *Quare conſequi quiſque aperte poſſit, Philoſophia Morali Stoicorum valde præſtare Philoſophiam Moralem Chriſtianam.* E ſe la conſeguenza è così fuor di propoſito, che diremo degli antecedenti, che ad eſſa conducono? Però penſando io meco medeſimo, e rivolgendo nell' animo le tante coſe, e ſenza diſtinzione niuna dette dal P. Anſaldi, hommi deliberato di ſeguire un certo mio ordine, conſiderando prima quelle, che appartengono in qualche modo all' immortalità dell' anima, poi quelle, che appartengono all' atto di ammazzar ſe ſteſſo, indi quelle, che riguardano i premj promeſſi alla virtù, e finalmente quelle, che ſpettano all' oneſtà. Di quelle, che appartengono all' immortalità dell' anima, dirò ora; rimetterò le altre ad un' altro diſcorſo.

Venendo dunque a quelle coſe, che abbiamo detto appartenere all' immortalità dell' anima, per

inten-

intender bene, qual quiſtion ſia tra il Signor di Maupertuis e me, biſogna ſapere, che cercando il Signor di Maupertuis, ſe debba l' uomo, allorchè trovaſi infelice, dar morte a ſe ſteſſo, riſponde, che, dove nol trattenga la Religione, eſſendo nello ſtato ſuo naturale ſenza timore, e ſenza ſperanza niuna di altra vita, farà bene a voler' uſcir di miſeria, ed ammazzarſi. In queſto propoſito io ho detto nel mio Ragionamento alla pagina 273., non piacermi, che meſſo l' uomo nello ſtato ſuo naturale debba così toſto ſtimarſi privo d' ogni opinione dell' altra vita; che tale opinione ebbero pure i Greci, e i Romani; e la inſegnarono molti antichi Filoſofi ſeguendo la ragion ſola. Onde ſubito ſi vede, che la quiſtion, che naſce tra il Signor di Maupertuis e me, non è altro, ſe non di vedere, ſe per la ragion naturale poſſa conoſcerſi l' immortalità dell' anima, o non poſſa; nè a me è neceſſario, che ſi conoſca per argomenti dimoſtrativi e indubitabili, baſtar potendomi, che ſi conoſca per argomenti giuſti e ragionevoli, i quali poſſano metter timore e ſperanza d' un' altra vita, onde colui, che voleſſe ammazzarſi, debba eſaminargli prima, e intanto vivere. La quiſtion dunque è, ſe poſſa per la ragion naturale provarſi l' immortalità dell' anima, o ciò ſi faccia ad evidenza, o ſol tanto con qualche giuſta probabilità.

Ora il P. Anſaldi venendo alla difeſa del Signor di Maupertuis, mi aſſaliſce con tanto impeto

e fu-

e furia, che non s' accorge, che nello ſteſſo aſſalirmi mi concede ſubito tutto quello, ch' io voglio. Segue poi a diſputare animoſiſſimamente, e ſpera di dover vincere provando con ogni ſtudio quello, che io non ho mai negato. Recherò quì alcuni luoghi, onde ognuno potrà baſtevolmente conoſcere, s' io dica il vero. Nel paragrafo XVII. alla pagina 25. entra egli nella quiſtione a queſto modo: *Non negaverim potuiſſe homines aliquo ſibi pacto, & veriſimili quadam ratione perſuadere, futuros ſe poſt fata etiam ſuperſtites, & adhuc poſt mortem duraturos;* indi aggiunge: *verum aliud eſt aliquid ratione naturali ſuaderi poſſe, aliud poſſe ſola ratione duce illud ſibi certo adeo perſuadere, & conſtitutum ponere, ut de illo nulla inde poſſis ratione dubitare.* E chiude poi con una veementiſſima inſtanza. *Itaque cum ratio niſi probabilia non afferat vitæ immortali ſtatuendæ argumenta, quis eam cum Religione conferet, quæ nos certiſſimos efficit de ſæculo futuro?* Ora non è egli queſto un concedermi ſul bel principio tutto quello, ch' io voglio? cioè, che la ragion naturale abbia argomenti veriſimili, probabili, valevoli a perſuadere la vita avvenire? E concedendomi queſto, che ſerve alla quiſtione il voler provare, che più vagliano gli argomenti, che la Religion meſtra, che non quelli, che moſtra la ragione? La controverſia è ella di ciò? L' ho io negato mai? Dove l' ho negato? Paſſa quindi il P. Anſaldi al paragrafo XVIII., e alla pagina 26. per ſtringermi di nuovo, dice che gli ar-

gomenti, dai Filoſofi addotti per iſtabilire l' immortalità dell' anima, poſſono dirſi in vero *ſpecioſa & ſuadentia;* ma ſono però *hypothetica, neque omnino demonſtrativa*; ma ſe ſono *ſuadentia*, che nuoce a me, che non ſiano *omnino demonſtrativa?* Ho io preſo a ſoſtenere, che ſieno tali? Che ho io detto altro, ſe non che ſono *ſuadentia?* E forſe non ho ancor detto tanto. Vedete ancora l' acutezza del P. Anſaldi nel paragrafo XXXVII. alla pagina 66. dice egli quivi: *non negaverim, Philoſophos Chriſtianos illuſtriores in medium protuliſſe immortalitatis animæ demonſtrationes.* E toſto aggiunge: *eas tamen apud aliquos tantæ virtutis non fuiſſe animadvertimus, ut eorum extorquere potuerint conſenſum.* Chiama dimoſtrazioni gli argomenti, addotti dai Filoſofi Criſtiani per provare l' immortalità dell' anima; nè altro ſa loro opporre, ſe non che non abbian potuto sforzar l' animo di alcuni. Il che avviene talvolta anche alle dimoſtrazioni evidentiſſime. Vedete ancora, come egli parla nel paragrafo XLIX. alla pagina 96. Non dice egli così? *Moralis inferre futuritionem ordinis altera in vita humanus intellectus veriſimili aliqua ratione ſine Religione quidem poteſt, certa tamen & tutiſſima non poteſt.* Se mi concede quel *veriſimili*, io laſcio a lui quel *tutiſſima*, di cui che biſogno ho io nella controverſia preſente? Tralaſcio il paragrafo XLII., dove egli più ancor mi concede, che io non voglio, dicendo alla pagina 79., che alcuni Etnici ebbero per certiſſima l' immortalità

lità dell' anima, moſſi a ciò da un certo interior ſenſo della natura. Io non ſon per valermi di una tal conceſſione, baſtandomi, che gli Etnici teneſſero l' immortalità dell' anima, non come i principj ſi tengono, per un certo ſenſo interiore, ma come tengonſi le conſeguenze, per una giuſta argomentazione. E ſe io pur voleſſi attribuire ad alcuni Etnici coteſto interior ſenſo, non ſo, perchè non dovеſſi attribuirlo anche a tutti. Ma laſciando coteſti Etnici del P. Anſaldi, tanto diſtinti dalla natura, io dico bene, che ſe mi concede egli ſteſſo ſul bel principio, e tanto apertamente, poter trarſi dalla ragion naturale argomenti dell' immortalità dell' anima; e queſti eſſere veriſimili, probabili, atti a perſuadere, nè altro mancar loro, ſe non l' eſtrema evidenza, come non mi concede egli tutto quello, che io deſidero? Che altro ho voluto io, ſe non che per la ragion naturale poſſa conoſcerſi l' immortalità dell' anima a qualche modo? E ciò conceduto, che accadeva altro aggiungere? Che accadeva ripetere tante volte, e nel paragrafo XVIII., e nel XXXVII., e in altri, che quegli argomenti della ragion naturale troppo ſon ſuperiori all' intendimento del volgo? Quaſi che le forze della natural ragione debbano miſurarſi dai penſamenti del Contadino, e non da quei del Filoſofo; e non ſi ſappia, che i Filoſofi ſeguono la ragione; il volgo poi ſegue loro. Che accadeva raccogliere nel paragrafo XVIII., e nel ſeguente, ed altrove alcuni argomen-

ti dell' immortalità dell' anima, e quelli mostrare esser deboli, avendo già confessato, che ne sono dei fortissimi? Che accadeva affannarsi tanto nel paragrafo XXXIX., e chiamar Tertulliano in ajuto, per conchiudere, che l' immortalità dell' anima *a Religione magis* dee apprendersi, *quàm a Ratiocinio & Philosophia?* Il che non si direbbe, se non si apprendesse ancora in qualche modo dalla Filosofia. Che accadeva nel paragrafo XXVI. cavar fuori i monumenti dell' antichità, per far vedere, che gli antichi Atomisti, e gli Accademici non così appunto descrissero la vita avvenire, come ce la rappresenta l' Evangelio? Che accadea dirmi nel paragrafo XXXIX., e in più altri, che la conoscenza, che ebbero i Filosofi dell' immortalità dell' anima, non fu vera scienza; che la conseguirono a caso; che ne temettero; che Plinio e Lucano dubitarono dell' esistenza di Dio? Perciocchè cessa egli un' argomento d' esser probabile, perchè fu ritrovato a caso? E se da esso non ne proviene una vera scienza, cioè dimostrativa, perchè non può provenirne un' opinione molto probabile? Della quale se i Filosofi non si tennero sicurissimi, e la seguirono con timore, fecer quello, che in ogni probabilità far si dee, la qual si segue con qualche timore, ma pur si segue. Nè credo già, che debba levarsi ogni autorità alla ragion naturale, perchè Plinio e Lucano dubitarono dell' esistenza di Dio.

E certo egli par difficile a comprendersi, come

il P.

il P. Anſaldi, uomo negli ſtudj grandemente eſercitato, così poco moſtri d' intender l' arte del diſputare; e poſſa andar vagando fuori della quiſtione propoſta quaſi per tutto un libro, ſenza mai avvederſene; ed io per me credo, che la fretta ſola dello ſcrivere l' abbia ingannato; della quale ſe io darò quì alcuni argomenti, ſpero, che non dovrà diſpiacergli, acciocchè gli uomini intendano, più toſto l' agio e la diligenza eſſere a lui mancati, che l' ingegno e la dialettica. Vedete, che avendo io detto nel capo V. del mio Ragionamento alla pagina 273., non piacermi, che il Signor di Maupertuis *abbia ridotto la ragion naturale a tanta diſperazione e miſeria, che niente aſpettar poſſa dopo la morte*, ed avendo toſto ſoggiunto: *nè ſo, come ne poſſa eſſer contenta la Religione, che non fu mai nemica della ragione*; argomenta ſubito il P. Anſaldi, che io debba dunque voler dire, che la ragion poſſa tutto quello, che può la Religione; e mi ſgrida di ciò aſſai gravemente nel ſuo paragrafo XXXVIII. Chi mai potrebbe argomentar così, ſe non un dialettico oltre modo, e ſopra ogni credere frettoloſo? Traduce poi le mie parole in latino per maniera, che moſtra la fretta anche in queſto. Vedete ancora nel paragrafo XVIII, che nella pagina 27. tanto s' è affrettato, che ha confuſa l' immortalità dell' uomo con l' immortalità dell' anima Volendo egli dimoſtrar quivi, che l' anima potrebbe eſſere ſtata fatta non immortale, avverte, che ella è fatta da Dio,

il

il quale, essendo libero nel crear le cose, avrebbe ben potuto crear l' uomo mortale: *hominem potuisset condere mortalem*. E che? Non è egli dunque l' uomo mortale? Ma altro è l' uomo, P. Ansaldi, altro è l' anima; e quello tutti vogliono, che sia mortale; l' anima non già; la qual si crede da molti immortale per natura sua; così che non potrebbe esser fatta altrimenti. Eccovi ancora un' altra fretta del P. Ansaldi nel paragrafo XXXVII., dove, alla pagina 67., avviluppandosi in certa parentesi, confonde il morire con l' annientarsi. Vedete, se è vero. Vuol' egli quivi, che non possa l' anima dirsi immortale, quand' anche s' abbia per indivisibile, essendo che eziandio le cose indivisibili posson ridursi a nulla. Ma chi non sa, che il morire non è un ridursi a nulla, anzi è un risolversi nelle sue parti? L' annientarsi poi è veramente un ridursi in nulla. E quindi i Filosofi, avendo creduto, che fosse l' anima indivisibile, e però senza parti, assai bene argomentarono, che non dovesse ella poter morire; e perchè niuna sostanza, per quanto saper possiamo, s' annienta mai, non valendo a ciò le forze della natura; fidaronsi ancora, che nè l' anima pure si annientarebbe. Così si accesero di una nobile speranza, che dovesser l' anime rimanere dopo la morte.

Ma lasciando le frette del P. Ansaldi, veggiamo ciò, che egli dice nel paragrafo XLIII., dove e' pare, che prenda alquanto di respiro dai lunghi giri,

ri, che ha fatto, e che gli ſovvenga una volta della quiſtion, che ſi tratta. Dice egli dunque, che nella preſente controverſia tra il Signor di Maupertuis, e me, non di qualunque opinione della vita avvenire, ma di un' opinion tale ſi cerca, che poſſa o metter timore nell' uomo, o luſingarlo d' alcuna ſperanza, onde ſe egli aveſſe mai voglia di uccider ſi, ſi rimaneſſe; che queſta opinione è quella, che il Signor di Maupertuis toglie alla ragion naturale; e queſta è, di cui ſi contende. E certo levando il Signor di Maupertuis ogni opinione della vita avvenire, leva ancor queſta; imperocchè il dire, come egli fa, che un' uomo non d' altro fornito, che della ragion naturale, rimanſi *ſans crainte & ſans eſperance d' une autre vie*, che altro è, ſe non levargliene ogni opinione? Perciocchè avendone alcuna, come potrebbe o non temerne, o non luſingarſene, quand' anche non ſapeſſe, qual foſſe per eſſere quell' altra vita? Come Nocchiero, che varcar dovendo un mare ignoto, non ſapendone nè gli ſcogli, nè le correnti, pur ne teme per qneſto ſteſſo. Ma io non voglio ſtringere il P. Anſaldi, ſe non con ciò, che dice egli ſteſſo. Non dice egli nel paragrafo XLI., alla pagina 77., che i Filoſofi s' induſſero a credere un' altra vita, acciocchè in eſſa ſi deſſe premio alla virtù, caſtigo alla colpa? Che queſto fu l' argomento precipuo, che egli chiama poi veriſimile, benche non del tutto evidente, nel paragrafo XLIX. alla pagina 96.? Or come poterono

rono i Filoſofi credere un' altra vita, ſenza aſpettare nè premio in eſſa nè pena; ſe per queſto premio appunto, e per queſta pena la credettero? E come aſpettare o premio o pena, ſenza ſperarne punto, nè punto temerne? Pure il P. Anſaldi laſciando ai Filoſofi l' opinione della vita avvenire, vuol levargliene ogni ſperanza, ogni timore. Ed eccovi le tre ragioni, che ne adduce. Primamente dice, e ciò nel paragrafo XLII., che non può il Filoſofo nè ſperar premio nella vita avvenire, nè temer pena, non potendo ſapere, qual debba eſſere nè un tal premio, nè una tal pena: *quomodo enim quis ſperet, aut timeat, quod quale ſit, ignorat*? Poi dice, che la ſperanza di un Filoſofo è così incerta, e dubbioſa, che dee averſi per nulla; e lo dice, e ridice in tanti luoghi, che par, che non ſappia dir' altro. In terzo luogo poi dice, che a ſperare alcun premio nella vita avvenire, biſognerebbe, che l' uomo foſſe ſicuro, o di aver fatto ſempre le azioni virtuoſe, o avendone fatto alcuna malvagia, di averne ottenuto il perdono; la qual ſicurezza non può egli certamente conſeguire per la ragion naturale. E come potrebbe per la ragion naturale (dice il P. Anſaldi) ſcoprirſi giammai quell' occultiſſimo imperſcrutabil miſterio della giuſtificazione del colpevoli? E queſto argomento eſpone con tanto ſtudio nel paragrafo L., e così l' eſpoliſce, e l' adorna, e l' accarezza, che pare eſſerne innamorato.

Così

Così però ſon deboli coteſte tre ragioni, che non par neceſſario il far loro riſpoſta. Io la farò per non parer diſcorteſe. E quanto alla prima chi concederà mai, che un premio, o un caſtigo che aſpettiſi, non poſſa movere nè ſperanza, nè timore, ſalvo ſe non ſi ſappia, di qual maniera e forma egli ſia? Non baſta egli, che il premio ſi preſenti all' animo, come premio, per eſſere oggetto della ſperanza? Chi è, che non tema una pena minacciatagli, quantunque non ſappia, qual debba eſſere? La ſeconda ragion poi è affatto fuor di propoſito, perchè quantunque la ſperanza, che della vita avvenire aver ſi può dalla ragion naturale, ſia incerta e dubbioſa, ſe naſce però da opinione veriſimile, probabile, atta a perſuader l' uomo, perchè vuol diſprezzarſi? Perchè vuol averſi per nulla? Quante impreſe ſon nate, e tutto dì naſcono da queſte incerte e dubbioſe ſperanze? Queſte inducono i naviganti a commetterſi alle peticoloſe onde del mare. Queſte traggon gli eſerciti a tentar la fortuna dell' armi nelle battaglie. Queſte fanno le confederazioni, e le paci; queſte il commercio, e le ſocietà. Quale azion pubblica è, qual privata, che non parta da alcuna luſinghevole ſperanza, incerta e dubbioſa bensì, ma però giuſta e probabile? E veggo bene, in che s' inganni il P. Anſaldi. Vorrebbe egli, che la ſperanza, cui può avere il Filoſofo per la ragion naturale, tal foſſe appunto, quale è quella, che ha il Criſtiano per la

Religione. Ma P. Anſaldi, chi ha mai voluto, che ſia tale? Non io certamente; non il Signor di Maupertuis; non altri, ch' io ſappia. E quando comincerete a voler intendere i termini della quiſtion, che ſi tratta? Che non ſi tratta già quì, ſe aver poſſa il Filoſofo una ſperanza ſoprannaturale e divina; ſi tratta, ſe una aver ne poſſa umana, e naturale; non certiſſima, ma però giuſta e probabile, e da non dover' eſſere traſcurata, maſſime in chi ſia privo della Criſtiana Religione.

Accoſtiamoci al terzo argomento del P. Anſaldi, il qual è, che non può la ragion naturale aſſicurar mai l' uomo, nè che egli ſia ſtato ſempre giuſto, nè che, avendo peccato, ne abbia ottenuto poſcia il perdono e la giuſtificazione. Io non sò, ſe di tanto l' aſſicuri la Religione iſteſſa; la quale ho ſentito dire più volte, che laſcia l' uomo in timore di eſſere o non eſſer giuſto, benche però non gli levi la ſperanza. Ma io non voglio entrare in Teologia, la qual ſcienza confeſſo di non ſapere, e quando ancor ne ſapeſſi, mal ſi converrebbe ad uomo laico il voler diſputarne con un Religioſo, che n' è maeſtro. Raccogliendomi dunque dentro i limiti della ragion naturale, riſponderò al ſopraddetto argomento, avendo prima dileguata una moleſta riprenſione, che il P. Anſaldi mi fa nello ſteſſo paragrafo L. Vuole egli quivi, che io abbia detto, non richiederſi all' uomo per ottenere il premio, che aſpettaſi nella vita avvenire, ſe non la fortezza ſola;

la; le altre virtù essergli inutili. E crede di aver trovato questo errore nel capo V. del mio Ragionamento alla pagina 273. Però mi sgrida altamente, dicendo, che a conseguire la felicità della vita avvenire non basta già, che l' uomo *fortiter constanterque præsentis mala vitæ sustinuerit, ut Zanottus arbitratur*, ma vi si ricercano le altre virtù ancora. Sappiate però, Lettore umanissimo, che io in quel luogo mi volgo ai disperati, che vogliono ammazzarsi, e gli consiglio, e priego di non farlo, e per trattenergli dico loro, che chi sostiene *fortemente e con virtù i mali della vita presente, ben può aspettarne qualche premio in un' altra*. Ed è egli questo un dire, che ad ottenere la felicità della vita avvenire niun' altra virtù si ricerchi, se non la fortezza? O è più tosto un dire, che senza fortezza non potrebbe quella ottenersi, e avendo la fortezza può sperarsi? Perchè non può chi adopera la fortezza cercare e sperar di ottenere le altre virtù? Chi sarà mai, che così male intenda quelle mie parole, se non se il P. Ansaldi?

Ma vegniamo oramai al terzo già accennato argomento. Io concedo in primo luogo, non poter l'uomo per la ragion naturale essere mai sicuro della virtù sua. Concedo altresì, che avendo egli alcuna volta peccato, non può mai essere sicuro della sua giustificazione, massime se si parli di quella ammirabile giustificazione, che il P. Ansaldi spiega alla pagina 101. e la fa consistere in questo, che il

peccato fatto già dal peccatore divenga non fatto: *quod ſemel commiſſum eſt, revera ſit infectum*; il che ripete più d' una volta. E certo io confeſſo, che la ragion naturale non avrebbe ſaputo mai perſuaderſi, che poſſa divenir non fatto ciò, che fu fatto; e diiò pure apertamente un' errore, nel quale io ſon ſempre ſtato prima di leggere il paragrafo L. del P. Anſaldi; del qual' errore, non eſſendo io Teologo, ſpero trovar perdono tra le perſone ſavie, e diſcrete. Io dunque credeva, che la colpa che un' uom commette, ſeguitaſſe poi ſempre ad eſſer commeſſa, nè mai poteſſe divenire non fatta, ma duraſſe in eterno la ſua preterizione; ma perchè la colpa nel commetterſi imprime nell' animo di colui, che la commette, una certa macchia e deformità, che lo rende diverſo da quello, ch' eſſer dovrebbe, la qual macchia reſta, eziandio che l' azion della colpa ſia paſſata; io credeva, che la giuſtificazione foſſe poſta in queſto, che infondeſſe Dio nell' uomo una maraviglioſa ſoprannaturale, ineſplicabile, divina grazia, la qual penetrando intimamente nell' animo, ne rimoveſſe ogni deformità; e lo rendeſſe bello, e puro, e mondo, così che rimanendo in ſe ſteſſa la preterizion della colpa, non rimaneſſe però la macchia nell' animo. In queſto errore io era ſtato ſempre, quando la pagina 101. del libro del P. Anſaldi mi ammonì, poter renderſi non fatto quel peccato, che pur fu fatto, e in ciò conſiſtere la giuſtificazion del colpevole. Ma comechè

ſia,

sia, per tornare al propoſito, io concedo in verità, che la ragion naturale non potea moſtrare ai Filoſofi una così maravigliosa giuſtificazione; ma non concedo già, che essendo essi avvisati dalla stessa ragione di qualche vita avvenire, e d' un certo premio, che darebbesi alla virtù, non potessero concepirne qualche naturale speranza, e come era la lor virtù di un' ordine naturale, così lusingarsi di un premio; il qual fosse dell' istesso ordine. E se avean commesso alcuna colpa, perchè non poteano persuaderſi, che le belle onorate azioni dovesser nell' ordine della natura essere una volta ricompensate, e giovare in qualche modo anche ai colpevoli? E avendo una tale speranza, quantunque non così certa, come quella è de' Cristiani, perchè non poteano prenderne qualche natural conforto? Perchè non potevan per essa animarsi a seguire quella virtù, che conoscevano? Perchè finalmente non poteano soprasedere alquanto dall' ammazzarsi, almeno finchè consultata avessero la ragione, temendo, se in altro modo facessero, che mal potesse loro avvenirne nell' altra vita? Che se niuna opinione ne hanno quelli che vogliono uccidersi, meno avran da pensarvi, e si ammazzeranno più presto. Ma di ciò diremo forse in altro luogo.

Prima di por fine al mio discorso non debbo trapassar un luogo, in cui molto si estende il P. Ansaldi, e per ciò solo può parere importante. Vuole egli dunque nel paragrafo XVI., e in parecchi altri, che

che quantunque le Nazioni tutte, e tutti i Filoſofi abbiano avuto alcuna notizia della vita avvenire, niuno però la traeſſe dalla ragion naturale, ma l' aveſſero tutti per certa divina rivelazione. E per qual rivelazione? Per quella, che fin dal principio del Mondo n' ebbe Adamo, la qual poſcia ſcorrendo per tutte le età, e d' una in altra Nazione paſſando, accompagnoſſi con tutte le Religioni, eziandio che falſe ed erronee; e così contraffatta pur giunſe a tutti i popoli, e tutti gli perſuaſe della vita avvenire; della quale non altro argomento aver poteano, ſe non quello, che raccoglievaſi dal comune conſenſo delle Nazioni. E a queſto propoſito reca molte autorità, e aſſai moſtra, come egli ſia, male argomentando, erudito. Io però ſenza tante autorità ſaprei volentieri, come poteſſe una così guaſta e corrotta rivelazione, che più non avea ſe non la forma di una incerta e popolar voce, perſuader tutti gli uomini, preſentandoſi loro ſenza decoro, e ſenza autorità, perdute avendo le teſtimonianze dell' antica e divina ſua origine. Non val meglio il dire, che da quella ſovrana, ed infallibile rivelazione, che ebbe Adamo, derivaſſe un' incerta ed oſcura voce, la quale poi ſparſa tra gli uomini, gli ammoniſſe dell' immortalità dell' anima, di cui poſcia la ragion naturale gli perſuadeſſe? Perchè altro è avviſar gli uomini, altro è perſuadergli. E quindi è, che i Filoſofi, dimoſtrar volendo la vita avvenire, non mai ſi contentarono del conſenſo

del-

delle Nazioni, ma ſempre vi aggiunſero altri argomenti, che ſtimarono più di quello. Lo ſteſſo P. Anſaldi non confeſſa egli nel paragrafo XLI. alla pagina 77., che per queſto maſſimamente s' induſſero i Filoſofi a credere un' altra vita, perchè videro nella preſente non eſſere ſtabilito nè premio alla virtù, nè caſtigo alla colpa? Or non è egli tale argomento preſo dalla ragion naturale? E donde ſon preſi quegli altri, che egli ſteſſo nel paragrafo XVII. chiama veriſimili, probabili, valevoli a perſuadere? Donde quelli, che nel paragrafo XXXVII. chiama illuſtri dimoſtrazioni, a cui ſol manca quell' ultima evidenza, che ſtringe gli animi, e gli sforza? E può egli il P. Anſaldi ancor ſoſtenere, che niun' altro argomento aver poteſſero gli antichi Filoſofi di credere l' immortalità dell' anima, ſe non la rivelazione di Adamo, la quale ſi preſentò loro nel conſenſo incerto ed oſcuro delle Nazioni? Può egli ancor ſoſtenere, che gli argomenti dedotti dalla ragione troppo foſſer deboli, come e' dice nel paragrafo XXI.? Quaſi foſſero molto forti quelli, che dedur ſi potevano da una popolar voce ed incerta. Può egli argomentare, come fa nel paragrafo XXIII., che non potendo gli Antichi aver' avuto notizia della vita avvenire per la natural ragione, biſogni pur dire, che ſol ne ſapeſſero per rivelazione?

E pure non queſte coſe ſole vuol ſoſtenere il P. Anſaldi; ma dopo aver detto, che i Filoſofi, a pro-

vare l' immortalità dell' anima, trovarono argomenti verisimili, probabili, valevoli á persuadere, *suadentia*, e quasi dimostrativi, vuol' anche accusar la Filosofia (ciò che fa nel paragrafo XIX., e nei seguenti) che abbia guasta e corrotta, e levata via quella opinione, che già introdotta dal consenso delle Nazioni tra gli uomini ne corrèa. E ne chiama in testimonio Luciano ed Ateneo. Ma ditemi per fede vostra: E' egli levar via un' opinione il confermarla con argomenti probabili, verisimili, persuadenti, e quasi dimostrativi? Nè vale il dire, che i Filosofi ne conteser tra loro, e ciò indusse alcuni a dubitarne. Perchè, se ne conteser tra loro, bisogna ben dire, che molti dunque la sostenessero; il che basta a far vedere, che l' immortalità dell' anima non fosse del tutto ignota alla ragione. Che se alcuni la negavano, diremo noi, che la ragion naturale altro non mostri, se non quello, che niuno niega? Qual proposizione ha nella Fisica, quale nella Metafisica, quale nella Morale, che non sia stata per alcuno negata? E chi non sa, che la ragion naturale alcune cose mostra con somma evidenza; e queste niuno niega; ed altre soltanto probabilmente; e queste trovano sempre chi lor contrasta? Perciocchè le cose probabili non sono egualmente probabili appresso tutti. Se dunque i Filosofi produssero argomenti dell' immortalità dell' anima verisimili, probabili, valevoli a persuadere, e poco men che dimostrativi, non è da imputar loro (che che dicansi Luciano ed Ateneo)

che

che ne levaſſero l' opinione. Nè biſogna togliere ogni forza alla ragione, per far valere il conſenſo ſolo delle Nazioni; il quale non è certamente da diſprezzarſi; anzi ſi vuole apprezzar molto, così veramente però, che ſia perpetuo, e coſtante, e comune alle Nazioni tutte, e a tutte le età; il che rade volte avviene; ed è anche più raro, che poſſa per iſtorie, e per monumenti ſicuri dimoſtrarſi. Nel qual luogo non poſſo abbaſtanza maravigliarmi della poca avvedutezza del P. Anſaldi, il quale dopo aver detto nel paragrafo XXI., che tutti i popoli, quanti ne furon mai, ebbero per certiſſima la vita avvenire: *populos omnino omnes certiſſima gaviſos fuiſſe futuræ vitæ cognitione*, appena uſcito di quel paragrafo, venendo al ſeguente, narra toſto di certi viaggiatori, i quali atteſtano aver trovato dei popoli, che niente ne ſapeano: *nil adhuc de ſeculo futuro cogitantes*. E tanto fa conto del teſtimonio di coteſti ſuoi viaggiatori, che ſopra vi ſtabiliſce un' argomento, per cui conchiude, che ſe alcuni popoli non hanno notizia niuna della vita avvenire, ne ſegue, che tal notizia non provenga dunque dalla natura; che è come ſe uno diceſſe: ha dei popoli, che niente ſanno della cicloide, dunque non può provenire dalla natura la conoſcenza della cicloide. E qual confuſione di diſcorſo sì è queſta? Gli uomini ebbero cognizione certiſſima della vita avvenire pel conſenſo comune di tutte le Nazioni; però ſono alcune Nazioni, che niente ne ſanno; dunque

tal cognizione non dee poter' essere provenuta dalla natura. Chi saprebbe raddrizzare così fatto argomento, o per confermarlo, o per rispondergli?

Pure il P. Ansaldi insiste nei monumenti dell' antichità, dietro i quali corre con tanto studio, e così ne è vago, che pargli ogni cosa essere un monumento. E quindi è, che essendomi io nel capo V. del mio Ragionamento alquanto doluto, che avesse il Signor di Maupertuis *con tanta sicurezza* levata via l' opinione della vita avvenire; *non recandone argomento niuno*; il P. Ansaldi alla pagina 19. ha tradotte le mie parole così: *fidenter adeo, & sine monumentis*, parendo a lui, che argomento sia lo stesso, che monumento. E certo io non chiedeva al Signor di Maupertuis memorie di antichità; chiedeva ragioni di Metafisica. Pure poichè ridotta abbiam la quistione a vedere, per qual via procedessero gli antichi Filosofi a mostrare l'immortalità dell' anima, se pel solo consentimento de' popoli nato da quella antichissima rivelazione, che ebbe Adamo, o anche per altri argomenti dedotti dalla ragion naturale; io non ricuso, se così vogliamo, di discendere ancora ai monumenti. Ma credo bene, che i più valevoli, e i più da apprezzarsi, sieno quelli, che trar possiamo dagli scritti lasciatici dai Filosofi, in cui spiegano eglino stessi, e quali fossero le loro opinioni, e per quali argomenti se l' avessero persuase; nè mai potrò indurmi a voler credere più tosto a Luciano, che a Platone. Ora quanti argomenti recò Platone a

ne a dimoſtrare l' immortalità dell' anima, che tutti partono dalla ragion naturale, e niente ſanno di rivelazione? E moſtrò di eſſerne perſuaſo tanto, che induſſe Socrate a rammemorargli, e confortarſene eſſendo vicin di morire. Nè vale il dire, che indotto prima lo aveſſe a dire ai Giudici, che rimanendoſi eſſi in vita, e andando egli a morire, Dio ſolo ſapeva, a qual di loro meglio avveniſſe; perchè non volle già egli allora, come pretende il P. Anſaldi, mettere in dubbio la vita avvenire; volle più toſto non farne quiſtione; e già innanzi moſtrato avea quanto conforto gli deſſe la ſperanza, che forſe tra poco andrebbe a ſtarſene con Palamede, e con quegli altri valoroſi, che furono a Troja, e vedrebbe Eſiodo ed Orfeo. Tanto in lui valſe l' opinione della vita avvenire, e di quel premio, che in eſſa, qual che egli ſi foſſe, darebbeſi alla virtù. Dopo Platone qual' altro citar potrebbeſi, ſe non Cicerone? Il quale così avanzò in ſapere tutti i Romani, come Platone avanzato avea tutti i Greci. Ora non moſtrò egli di aver per certiſſima l' immortalità dell' anima, ovunque ne parlò liberamente? *E* non la deduceva egli dalla natura dell' anima ſteſſa? Chi può non ricordarſi quell' auree parole, che egli fa dire a Catone per vieppiù accreſcerne l' autorità? *Sic mihi perſuaſi, ſic ſentio, cum tanta celeritas animorum ſit, tanta memoria præteritorum, futurorum prudentia, tot artes, tot ſcientiæ, tot inventa, non poſſe eam naturam, quæ res eas continet, eſſe mortalem; cumque*

animus ſemper agitetur, nec principium motus habeat, quia ipſe ſe moveat, nec finem quidem habiturum eſſe motus, quia numquam ſe ipſe ſit relicturus. Et cum ſimplex animi natura eſſet, neque haberet in ſe quidquam admiſtum, diſpar ſui, atque diſſimile, neque poſſe eum dividi, quod ſi non poſſit, non poſſe interire. Che hanno queſti argomenti, che non ſia tratto dal ſeno della Filoſofia? Qual parte v' ha la rivelazione, che ebbe Adamo? Non par egli, che gli abbia inſpirati la natura ſteſſa? La quale ſe da ſe ſola non potea spogliarli di ogni dubbietà, e ridurgli ad una ſomma e compiuta certezza, il che poi far doveaſi dalla Religion de' Criſtiani; non è però, che non ne moſtraſſe la probabilità, e non ne aveſſe già perſuaſo Cicerone. Nè credo io già, che venendo poi la Religione, e trovando gli uomini così perſuaſi dalla ragione, ſe l' aveſſe a male, e voleſſe ſgridargli, perchè ſi foſſer laſciati indurre dalla natural Filoſofia a creder l' anime immortali. Che anzi io penſo, che avrà commendata quella loro credenza, come giuſta, e ragionevole; e più toſto che levarla dagli animi loro, avrà voluto adornarla, e aggiungendole i motivi delle teſtimonianze divine innalzarla ad un novo ſublimiſſimo ordine, e renderla più che umana. Egli è il vero, che Cicerone non parlò ſempre dell' immortalità dell' anima con la ſteſſa certezza; ma chi non ſa, che, parlando egli, non egli bene ſpeſſo parlava, ma parlavano per bocca ſua la cauſa, e la Repubblica; però diceva non quello,

che

che voleva egli, ma quello, che volevan gli affari o del Foro, o del Senato? Il Signor Middleton, uomo ingleſe, fra quanti ne furon mai giudicioſo ed erudito, che ha ſcritto la vita di Cicerone per modo, che pare eſſere ſtato ſuo dimeſtico, diſtingue con grandiſſima acutezza i luoghi, ne' quali parlar dovette ſervendo alla cauſa, e quelli, in cui volle ſervire a ſe medeſimo; e ben può raccoglierſi da queſti ultimi, che Cicerone era così preſo dagli argomenti di Platone, che non poteva eſſerne preſo maggiormente Platone ſteſſo. Ora quale erudito può egli eſſere così voglioſo di monumenti, che non debba contentarſi di quello di Platone, e di quello di Cicerone? Chi altro fu mai, in cui più la ragion naturale dimoſtraſſe il valore e poter ſuo, che in queſti due? Benche non ſo, perchè coteſti Eruditi vogliano oggidì uſurparſi ogni coſa; che oramai non è quiſtione, la qual non pretendano che debba svolgerſi con gli avanzi delle antiche memorie; e però sprezzano la ragione, che non par loro antica. Del quale orgoglio, più che altra ſcienza, potrebbe dolerſi la Metafiſica, e ſdegnarſene; la quale però non gli sfugge, anzi gli aſcolta volentieri; ma vorrebbe nelle ſue quiſtioni eſſere aſcoltata ancor' eſſa. E par bene, che entrando quelli nell' altrui provincia, ed eſſendovi corteſemente accolti, e ricevuti da una ſcienza, che non ha biſogno di loro, moſtrar doveſſero meno alterigia, e, come nobili foreſtieri, eſſere più gentili verſo la loro albergatrice.

DI-

DISCORSO TERZO

Nel quale il Signor Zanotti risponde alle cose opposte-gli dal P. Ansaldi, prima circa l' atto di ammazzar se stesso, poi circa i premj, che possono sperarsi dal virtuoso, finalmente circa l' onestà.

AVendo io nel precedente discorso proposto di ridurre le cose contra me scritte dal P. Ansaldi sotto quattro capi, credo di aver ragionato abbastanza di quelle, che al primo capo appartenevano, cioè all' immortalità dell' anima. Resta, ch' io dica di quelle, che appartengono agli altri tre capi, de' quali il primo versa intorno all' ammazzar se stesso, il secondo intorno al premio, che dee sperarsi dal virtuoso, il terzo intorno all' onestà. Mi accosterò dunque subito a questi tre capi, e studierò in ogni parte di esser breve, acciocchè avendo voi, Lettore umanissimo, preso a leggere con tanta pazienza questa mia fatica, non debba, oltre la rozzezza del dire (che in vero è assai difficile ornar tali cose) dispiacervi ancor la lunghezza.

Cominciando dunque dalle cose, che vertono intorno al dar morte a se stesso, voglio ben, che si sappia in ptimo luogo, non essere stata mai tra il Signor di Maupertuis e me controversia niuna, se sia lecito all' uomo, considerando la sola natural ragio-

ragione, di ammazzarsi. Perchè quantunque il Signor di Maupertuis dia questa licenza troppo più ampia, ch' io non vorrei; io però in tutto il mio Ragionamento non ho mai fatto di ciò parola; nè ho detto mai, che, messa da parte la Religione, sia lecito, o non lecito l' ammazzarsi. Solo in due cose ho dissentito alquanto dal Franzese, le quali possono leggersi nel capo V. del mio Ragionamento alle pagine 273., e 274.; il P. Ansaldi nel suo paragrafo XIV. ha voluto rivolgerle in latino; io amo meglio, che si leggano nel mio volgare. La prima delle sopradette cose si è questa. Avea il Signor di Maupertuis detto, che ben fa un infelice, ove nol vieti la Religione, a voler uscir di miseria, e darsi morte; e perchè mi pareva, che avesse detto in altro luogo, tutti gli uomini essere infelici, giudicai, che secondo lui, per giusta conseguenza, dovesser far bene tutti gli uomini, se la Religion nol vietasse, a darsi morte; nè altro dissi sopra ciò, se non che una tale conseguenza mi pareva essere orribile, e spaventosa. Questa è la prima dissensione, che io ebbi col Signor di Maupertuis, quanto al dar morte a se stesso. Ora il P. Ansaldi nel suo paragrafo XIV. mi corregge, e mi sgrida; nè vuol permettermi che io abbia orrore di quella conseguenza; sapendosi, dice egli, che la Religion le si oppone, nè è mai per permettere tanta strage. A me però sembra, che quantunque la Religione vieti così grande eccidio, come sarebbe quello di tutti gli uomini,

ni,

ni, ſia però coſa orribile, che lo ordini la ragione. Il P. Anſaldi ſteſſo, che non vorrebbe inorridirſene, pur lo sfugge, e concede, che non tutti gli uomini facciano bene ad uccidersi, ma ſolamente gl' infeliciſſimi; il che ſpiega aſſai chiaramente nel paragrafo XV. e nel XLVI., e nel ſeguente afferma di nuovo, permetterſi dalla ragion naturale agl' infeliciſſimi l' uccider ſe ſteſſi, ſe n' hanno voglia; non però ai meno infelici, i quali ragion vuole, che ſi vivano nella loro infelicità, con che viene a ſalvar la vita di moltiſſimi; e moſtra, che a lui pure abbia fatto orrore quella univerſale ucciſione del genere umano. Il che ſe è così, io non diſputerò punto contro di lui, eſſendo aſſai contento, che egli, ſenza avvederſene, mi abbia conceduto tutto quello, che io volea. Vegga però egli, ſe poſſa eſſerne contento il Signor di Maupertuis, il qual potrebbe argomentargli contro, e dire: P. Anſaldi, che avete preſo a difendermi con tanto ſtudio, e mi abbandonate in tanti luoghi, perchè volete voi, che poſſano gl' infeliciſſimi voler' uſcir di miſeria, e dar morte a ſe ſteſſi; nol poſſano i meno infelici? come ſe foſſe lecito cercare il rimedio della lor malatia ſolamente a quelli, che ſono graviſſimamente ammalati, e non anche a quelli, che ſono ammalati men gravemente. Voi mi conſentite, che gl' infelici, eſſendo, come or ſupponghiamo, abbandonati alla ragion naturale, niuna opinione aver poſſano d' un' altra vita; ſe dunque ſono infelici nella

pre-

preſente, màncando loro ogni ſperanza dell' altra, perchè non debbono voler' uſcire della loro infelicità? La qual dee fuggirſi non ſolo, quando è grandiſſima, ma di qualunque grado ella ſia; nè altra differenza v' ha tra gl' infeliciſſimi, e gl' infelici, ſe non che quelli hanno una maggior ragione di darſi morte, queſti ne hanno una minore; ma però ne hanno alcuna ancor eſſi. Se il Franzeſe così argomentaſſe contro il P. Anſaldi, che riſponderebbe egli? Io per me direi, che l' infelice dee ſoſtener con pazienza i travagli, ſperando ſempre di ottenere una volta il premio della ſua virtù; nè gli leverei l' opinione della vita avvenire; con la quale vorrei, che l' infeliciſſimo ſi confortaſſe ancor' egli. E ſe egli pur vedeſſe in troppo gran pericolo la ſua virtù; trovandoſi inutile agli altri, e nojoſo a ſe ſteſſo, e credeſſe di non offendere religion niuna col darſi morte, io gli laſcierei far quello, che la ragion gli permetteſſe. Ma niente accade, ch' io vada innanzi in una quiſtione, che è tutta tra il Signor di Maupertuis, e il P. Anſaldi.

Verrò ad un' altra, che più mi appartiene, ed è queſta. Avea moſtrato il Signor di Maupertuis di tenere per Stoico chiunque ammazzi ſe ſteſſo eziandio per diſperazione e per furore. Io me gli oppoſi nel capo V. del mio Ragionamento, dicendo, che chi vuole ammazzarſi da Stoico, dee farlo non per impeto, nè per furore, ma con ſedato animo e tranquillo, ſeguendo la ragione anche in queſto: tale

essere il precetto degli Stoici. E se Bruto, e Catone si ammazzarono altrimenti, essendo Stoici, per quanto si dice; diedero mal' esempio alla lor setta, nè si ammazzarono, come doveano. Quì entra il P. Ansaldi, e prende a sostenere, che insegnasser gli Stoici, che dovesse l' uomo dar morte a se stesso senza esaminar la ragione, e per furore. E già crede di poter provarlo con gli esempi; e però narra di molti Stoici, che per furore, come egli dice, si uccisero; e quindi raccogliendo con gran diligenza tutte le disperazioni di quella setta, e mettendo in vista i lor mali costumi, mormora gravemente di Seneca, e di Catone. Le quali cose tutte quanto sieno fuor di ptoposito, ognun sel vede. Perchè chi non sa, che la dottrina dei Filosofi non è sempre conforme alle azioni loro? Quanti Peripatetici, quanti Platonici lodarono la temperanza, e furono intemperanti? Quanti biasimarono le ricchezze, e le cercarono? E' dunque la dottrina dei Filosofi da raccogliersi, non dalle azioni, che fecero, ma dagli scritti, che ci lasciarono, potendo quelle dalla lor dottrina discordare, non questi. Viene però il P. Ansaldi, se a Dio piace, anche agli scritti, volendo mostrar per essi, che mai non ebber gli Stoici per azion ragionevole e virtuosa l' ammazzarsi; e ne cita più luoghi nel paragiafo LXXXVII., ed altrove. Ma che diremo, se quei luoghi medesimi, che egli c'ta, non solo non mostrano quello, che egli vuole; ma dicono tutto il contrario? Il che

già

già può vederſi nel primo, che egli ne reca alla pagina 205., tolto da Seneca, il qual ſcrivendo a Lucilio così dice: *Non vides, quam ex frivolis cauſis vita contemnatur? Alius ante amicæ fores laqueo pependit, alius ſe præcipitavit e tecto, ne dominum ſtomachantem diutius audiret, alius ne reduceretur e fuga, ferrum adegit in viſcera. Non putas virtutem hoc effecturam, quod effecit nimia formido?* Chi non vede da queſte parole, aver voluto Seneca, che ſe la pazzia tanto vale appreſſo gli uomini, che gl' induce talvolta ad ammazzarſi, molto più dee valere a far lo ſteſſo la virtù? Come dunque dice il P. Anſaldi, che gli Stoici non inteſero virtù niuna nell' ammazzarſi? E come per provarlo adduce parole tali di Seneca, che moſtrano tutto il contrario? Come aſſeriſce nello ſteſſo paragrafo LXXXVII., che non furono gli Stoici così pazzi, che voleſſero uccideſi per virtù? Quaſi non foſſero ſtati ancor più pazzi volendoſi uccidere per pazzia. E che accadeva, che S. Agoſtino tanto ſi affaticaſſe per moſtrar loro, che era irragionevol coſa l' uccideſi, ſe non l' aveſſero avuto eſſi per ragionevole? Legganſi le parole ſteſſe di S. Agoſtino, che il P. Anſaldi ha meglio traſcritte, che inteſe, nel paragrafo XCIV; nelle quali parole molto ſottilmente argomenta quel gran Maeſtro contro gli Stoici, dimoſtrando loro, che il dar morte a ſe ſteſſo è un contravvenire alla pazienza; il che ſarebbe ſtato vano, ſe aveſſero eſſi voluto, che l' uomo doveſſe dar morte a ſe ſteſ-

ſo per impazienza. Ma tra quante autorità ne reca ſu queſto propoſito il P. Anſaldi, n' ha egli pur' una, la qual moſtri aver' inſegnato gli Stoici, che l' uomo doveſſe uccideſi per furore, e non più toſto ſol quando vi foſſe indotto da ragione? Veggaſi le autorità molte, che egli eſpone nel paragrafo LXXXVIII. La prima è di Seneca, il quale conforta l' uomo, ſe non gli piace la vita, ad uſcirne, avviſandolo, che ciò è conforme all' eterna legge: *Nil melius æterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos*: e conchiude: *Placet? Vive. Non placet? Licet eo reverti, unde veniſti*. Vuol, che l' uomo per uccideſi faccia prima i ſuoi conti, ed abbia riguardo all' eterna legge, e affinche uccidaſi ſenza ſcrupolo, l' aviſa, che è coſa lecita. La ſeconda autorità è del Tragico, il qual dice: *Ubique mors eſt; optime hoc cavit Deus. Eripere vitam nemo non homini poteſt; at nemo mortem*. Diceſi egli quì, che debba l' uomo uccideſi per furore? Che anzi pare, che Dio ſteſſo ve lo inviti, avendogliene preparate tante comodità. La terza autorità è di Orazio là dove induce un' uom dabbene, che parlando al tiranno, gli dice: ſe tu mi nojerai troppo; ed io me n' andrò; e vuol dire: mi morrò. *Ipſe Deus, ſimul atque volam, me ſolvet. Opinor. Hoc ſentit: moriar*. Spera che Dio ſteſſo ve l' ajuterà; tanto crede, uccidendoſi, di ſeguir la ragione, non il furore. Io laſcio le altre autorità del P. Anſaldi per non eſſere troppo

po

po lungo; e già ſono tutte d' un modo, argomentando egli ſempre, che, poichè gli *Stoici* talvolta imponevano all' uomo di uccidersi per uscir dei travagli, gl' imponeſſero l' impeto, e il furore; quasi che il voler' uscir dei travagli sia sempre un furore, nè possa farsi anche talora con virtù. E qual Filosofo diede mai un precetto, che doveſſe offervarsi per impeto? Poichè dovendosi seguir l' impeto, inutile è il precetto. Nè importa esaminar quì ora, come fa il P. Ansaldi in tanti de' suoi paragrafi, se doveſſer gli *Stoici* imporre quel lor precetto, nè quanto foſſe difficile l' eseguirlo; perciocchè quì non si cerca, se imponendolo, s' ingannaſſero; si cerca, se l' imponeſſero. Qual cosa era meno da imporre, e meno ancor da eseguirsi, che sveller dall' animo, e tutte quante estirpar le passioni? Pur chi nega, che gli *Stoici* l' ordinaſſero? I quali ben poterono similmente ordinare, che l' uomo deſſe morte a se stesso, non già per qualunque cagione, nè per qualunque modo, ma solamente quando il tempo, e il loco, e le circostanze tutte, secondo lui, il chiedeſſero, e la ragion nol vietaſſe.

E già parmi di aver difeso abbastanza le due cose, che sole circa il dar morte a se stesso io avea dette contra il Signor di Maupertuis; ma il P. Ansaldi mi riprende ancor di quelle, che non ho detto. Veggiamone alcuna brevemente. Nel paragrafo LXXXVII. fa una ben lunga, e assai studiata argomentazione, conchiudendo poi alla pagina 210., che

che ſarebbe obbligo mio di dimoſtrare, o che ai Criſtiani ancora ſia lecito di ammazzarſi, o che debba eſſer lecito ſolo agli Stoici. Quando ho io detto mai, che l' ammazzarſi ſia lecito a veruno; sì che io debba diſtribuire queſta licenza, ſecondo che piace al P. Anſaldi? E già quanto a' Criſtiani non s' è egli convenuto tra il Signor di Maupertuis e me, che ad eſſi non ſi convenga l' ammazzarſi in verun modo? Quanto agli altri, qual coſa ho detto io, e qual può dirſi, perchè, fra tutti, a' ſoli Stoici debba eſſere conceduto di ammazzarſi? A' quali tanto meno queſta conceſſion ſi conviene, che agli altri, quanto che eſſi, credendo, che i travagli della vita preſente non ſieno mali, hanno men ragione degli altri di voler' uſcirne. Nel paragrafo XLIV. mi fa dono il P. Anſaldi di un' argomento, che egli ſi ha formato a modo ſuo, col qual dice, che io potrò dimoſtrare, ſe voglio, che la ragion naturale ritrae l' uomo dall' ammazzarſi. Poi nel paragrafo ſeguente ripigliaſi il dono ſuo, diſtruggendo l' argomento preſtatomi, e conchiudendo, che la ragion naturale non ha argomento niuno, per cui poſſa trattenere un' uomo, il qual ſia infeliciſſimo, dal dar morte a ſe ſteſſo. Che ſe tra gl' infeliciſſimi, che furono al tempo dei Greci, e dei Romani, alcuno ſe ne trattenne; nol fece già egli per qualche natural ragione, ma per certa rivelazione, che ebbe Adamo. E quindi ſdegnandoſi contra la natural ragione chiude il paragrafo con queſte parole:

ſi præ-

ſi præceptum igitur de non perpetranda autocheiria ipſimet Gentiles Religioni aſſerebant, quæ noſtrorum eſt fiducia illud tribuere rationi? Che è, come ſe uno diceſſe: la Religione vieta il furto; che ardimento è dunque queſto di volere, che la ragion naturale lo vieti ancor' eſſa? Ora riſpondendo dico, che molto ringrazio il P. Anſaldi dell' argomento preſtatomi, quantunque non ne aveſſi gran biſogno; e più lo ringrazio, che, ripigliandoſelo, me n' abbia però laſciata la miglior parte. Perchè ſe egli in ultimo ſolamente nega, che la ragion naturale trattener poſſa gl' infeliciſſimi dall' uccidersi; laſcia dunque, che poſſa trattenere i meno infelici. Queſti dunque ſi ſalveranno, nè dovranno uccidersi tutti gli uomini; che è quello, che io volea. Che argomentazione è poi quella del paragrafo LXXXVIII., dove il P. Anſaldi alla pagina 213. vuole, che ſe Catone, ſecondo me, ſi ammazzò per virtù, debba eſſerſi ammazzato per virtù ancor Caſſio, ancor Bruto, ancor Marco Antonio, ancor Dolabella, ancor Mitridate, ancora Ircano, ancor Tolomeo. Io aſpettava, che in queſto numero metteſſe ancor Giuda. Ma chi dice a lui, che foſſero queſti tutti Stoici, come Catone? Chi dice a lui, che, eſſendo Stoici, aveſſero tutti la ſteſſa virtù? Chi dice a lui, che la eſercitaſſero in quell' ultimo atto così terribile, in cui appena può crederſi, che la eſercitaſſe Catone ſteſſo? E che leggiadra conſeguenza è poi quella, con cui ſi chiude tutto il paragra-

ragrafo, dicendo, che dunque gli Stoici si uccidevano per sottrarsi alla miseria, volendo con ciò inferire, che il facessero non per ragione, ma per furore; quasi fosse un furore il non volere esser miseri. Nè dico già, che dovessero ammazzarsi così, come faceano; nè che avessero ragion giusta di farlo; dico solo, che credevan di averla, e intenzion loro era, ammazzandosi, di farlo con virtù; e dico, che a provare, che il facessero per furore, non basta, che il facessero per non volere esser miseri. Io poi non so, qual fosse l' intenzione di Mitridate, e di Ircano. Ma già del dar morte a se stesso s' è ragionato abbastanza.

Vengo ora alla speranza de' premj, che debbonsi al virtuoso; tra quali può giustamente riporsi una certa tranquillità e contentezza d' animo, che non può mai separarsi dalla virtù. Diremo dunque di questa tranquillità in primo luogo, poi passeremo agli altri premj. Intanto però bisogna sapere, qual quistione tra il Signor di Maupertuis e me sia nata sopra la tranquillità del virtuoso. Avea detto il Signor di Maupertuis nel capo VI. dell' elegante suo libro, che la Filosofia degli Stoici e quella de' Cristiani tanto sono tra loro contrarie, che nulla più, e che non possono conciliarsi in niun modo: *il n' ya rien, qui admette si peu de conciliation*. E certo se egli, così dicendo, avesse riguardata l' una e l' altra Filosofia in generale, non sarebbe nata tra lui, e me quistion niuna. Chi è così poco versato in

Filo-

Filoſofia, che non ſappia, in quante parti diſcordaſſero affatto gli Stoici da' Criſtiani? Nè accadea, che il P. Anſaldi ſi affannaſſe tanto in tanti luoghi per dimoſtrarnelo, e vi perdeſſe tutto quaſi il paragrafo LI. Ma avendo voluto il Signor di Maupertuis comprovare l' eſtrema contrarietà degli Stoici, e de' Criſtiani, con addurre alcuni particolari inſegnamenti sì degli uni, come degli altri, i quali dice eſſer tra loro contrariiſſimi, a me è nata qualche difficoltà in queſti particolari inſegnamenti; & ho detto nel capo VI. del mio Ragionamento, non eſſer quelli poi tanto contrarj, quanto paiono al Signor di Maupertuis, che vale a dire non diſtruggerſi tra loro, ma poter comporſi a qualche modo. Tengaſi dunque fermo, che la quiſtione tra il Signor di Maupertuis e me non è già ſopra la contrarietà della Filoſofia Stoica, e della Criſtiana; è ſopra la contrarietà di alcuni particolari inſegnamenti; e perchè tra queſti uno n' ha degli Stoici, che è di amar l' oneſtà, & uno de' Criſtiani, che è di amar Dio, e il Signor di Maupertuis gli ha per contrarj, perciocchè l' amor di Dio reca all' uomo un ſoaviſſimo e ſommo contento, laddove l' amor dell' oneſtà, ſecondo lui, non ne reca niuno; perciò è nata quiſtione tra lui e me, avendo io detto nel mio Ragionamento alla pagina 279, che anche dall' amore dell' oneſtà qualche piacere può trarſi, quantunque certo non così grande, nè così nobile, come quello è, che traggono i Criſtiani dall' amar

Dio. E certo ſe null' altro ricercavan gli Stoici, che l' oneſtà, e ad eſſa ſola intendevano, ed eſſa ſola numeravan tra i beni, come non doveano ſentirne qualche piacere, qualunque volta pareſſe loro di conſeguirla? Eccovi le parole, con le quali mi ſono ſpiegato nella pagina ſopraddetta: *ſe il Criſtiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio ſolo, nè d' altro cura; perchè non potrà eſſer tranquillo uno Stoico, cercando l' oneſtà ſola, nè curando altro? E ſo io bene, e confeſſo, che la tranquillità del Criſtiano ſarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà eſſere accompagnata da certe dolcezze, di cui ſon privi gli Stoici, i quali non ſi vantano nè di rapimenti, nè di eſtaſi. Ma altro è, che la tranquillità del Criſtiano ſia più nobile e maggiore che la tranquillità dello Stoico, altro è, che lo Stoico non poſſa ſperare tranquillità niuna*. La quiſtion dunque, ridotta a' ſuoi termini, ſi è, ſe poteſſe lo Stoico, ſeguendo la naturale oneſtà, trar da eſſa alcun contento, alcun piacere; il che cercaſi degli Stoici, perchè degli Stoici ha voluto il Signor di Maupertuis ragionare; potrebbe cercarſi lo ſteſſo di tutti gli altri Filoſofi, anzi pure di tutti gli uomini; de' quali chi fu mai, che non ſperaſſe di trarre alcun piacere dall' oneſtà? Gli Epicurei non la amavan per altro.

E certo il P. Anſaldi, così voglioſo, com' è, di contendere, quantunque nel paragrafo LIII. prenda a dimoſtrare, che l' immutabile e ſempiterna oneſtà niente vaglia a conſolar l' uomo, e ricrearlo:

lo: *inepta ſit*, dice egli, *honeſtas illa immutabilis & ſempiterna ad infelicitatem vitæ præſertim minuendam, quod nos fuſe demoſtrabimus*; non è però che la natura ſteſſa nol richiami talvolta dal ſuo errore, e nol corregga. Eccovi che nel paragrafo XCVI. pur concede, che la virtù è il maſſimo di tutti i beni, che poſſono averſi in queſta vita: *bonum utique hæc in vita maximum*; e nel LXIV. vuole, che ſia naturale all' uomo, ed innato l' amore della virtù: *innatum in homine virtutis amorem*. Or come potrebbe l' uomo non ſentir niun piacere, conſeguendo la virtù, che è il maſſimo di tutti i beni; e che egli naturalmente appetiſce? Chi mai potrà intendere quell' oſcuriſſimo paragrafo LXXXIII., e il ſeguente. Leggagli chi vuole. Ma non par egli che quivi conceda il *P.* Anſaldi, poter lo Stoico per la ſola virtù conſeguire la felicità formale, quantunque conſeguir non poſſa l' obbiettiva? Non par egli quivi, che la tranquillità dello Stoico ſoltanto ſi dispregi per riſpetto della tranquillità del Criſtiano? E ſe a farla ſcomparire era neceſſario un tanto e tal paragone, biſogna ben dire, che ella non ſia poi in ſe ſteſſa del tutto ſpregevole. Sebbene un tal paragone è tutto fuor di propoſito; perchè chi ha mai detto, che la tranquillità di un Filoſofo uguagliar poſſa quella di un Criſtiano? Ma il deſiderio, che ha il P. Anſaldi di contradire, gli fa parer bene ſpeſſo, ch' io dica altro da quel, che dico; così ſcambiando ſtranamente le quiſtioni, va pur con-

traſtando, e non s' accorge, che non contraſta con niuno. Ecco che nel paragrafo XII. nella pagina 16. pargli, che io abbia detto, che tanto può il conſeguimento dell' oneſtà nello Stoico, quanto può nel Criſtiano il conſeguimento de i beni eterni; *contemplationem & proſecutionem ſempiternæ & immutabilis Stoicorum honeſtatis id agere potuiſſe, quod proſecutio & expectatio bonorum ſupernorum*. Quando, dove ho io mai detto queſto? Nel paragrafo LII. alla pagina 108. pargli, che io abbia detto, che poſſa lo Stoico conſeguire la tranquillità dell' animo egualmente, che il Criſtiano; ed impone un tale errore alla pagina 282. del mio libro: *ſi tranquillitatem animi indipiſcitur Chriſtianus quærendo Deum, non videre ſe ſubjcit pag. 282. cur tranquillitatem animi indipiſci non poſſit æque Stoicus*. Ed è veramente leggiadra la citazion di quella pagina; la qual non dico, che non parli di ciò, dico, che parlandone afferma tutto il contrario. Pregovi, Lettore umaniſſimo, di vederla. Ma più leggiadro è anche il principio del paragrafo LXXXIII., dove il P. Anſaldi mi fa dire, che lo Stoico può conſeguire la ſteſſa tranquillità, che il Criſtiano; e cita le mie parole ſteſſe tratte dal capo VI. del mio Ragionamento, alla pagina 279., volgendole in latino a queſto modo: *Si Chriſtianus nil aliud quærens, quàm Deum, beatam acquirit animi tranquillitatem, quare eamdem non conſequetur animi tranquillitatem etiam Stoicus, non alia de re ſollicitus, quàm de honeſtate*? P. Anſaldi,

le

le mie parole nel capo VI. alla pagina 279. ſono queſte: (le avete voi lette? perchè così le traducete, che pare, che non le abbiate lette) ſon dunque queſte: *ſe il Criſtiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio ſolo, nè d' altro cura; perchè non potrà eſſer tranquillo uno Stoico, cercando l' oneſtà ſola, nè curando altro? E ſo io bene, e confeſſo, che la tranquillità del Criſtiano ſarà più nobile, e più magnifica, e più divina &c.* Diceſi egli quì, che la tranquillità dello Stoico, e la tranquillità del Criſtiano ſia la ſteſſa? V' ha egli un ſegno, un' indicio, un' ombra di quel voſtro *eamdem?* Che a voi ſteſſo non avrebbe dato l' animo di inferirvi, ſe, come convenivaſi, aveſte voluto far conto di tutte le mie parole, l' ultime delle quali non ſoffiono certamente quell' *eamdem*. Perciocchè come potrebbe eſſere la tranquillità del Criſtiano più nobile, più magnifica, più divina, ed eſſere quella ſteſſa? Ma ſe il paragrafo LXXXIII. mi ha impoſto un' *eamdem* contro ogni ragione, e prima il LII. mi avea impoſto un' *æque*; paſſando il mal' eſempio all' LXXXV., mi ha queſto impoſto e l' uno, e l' altro; e credendo forſe di farſi più elegante, ha unito inſieme e l' *æque*, e l' *eamdem*. Dice dunque alla pagina 198., poter lo Stoico, ſecondo me, conſeguire *æque eamdem tranquillitatem*, che può conſeguire il Criſtiano: *Si Chriſtianus nil aliud quærens quàm Deum, beatam acquirit animi felicitatem, cur eamdem animi tranquillitatem Stoicus æque, nulla alia de re, quam de honeſtate ſollici-*

licitus, acquirere non possit? Ma il mio libro è nelle mani di tutti; e può ognuno vedere, se io abbia mai detto, che lo Stoico possa conseguire egualmente la stessa felicità, che il Cristiano. Ho detto (acciocchè ben l' intenda il P. Ansaldi) ho detto, e dico, che se l' amar Dio produce nell' uomo un nobilissimo piacere, anche l' amore dell' onestà ne produce alcuno, il quale è certamente, ed oltre ogni credere, di quello men nobile, ma pure è piacere; il che potrebbe similmente dirsi della *sanità*, delle ricchezze, degli onori, che senza dubbio recano alcun piacere, quantunque certo non sia da paragonarsi con quello della visione beatifica.

Ma se il P. Ansaldi ha così malamente scambiati i termini della quistione, trattandosi di quel piacere, che necessariamente accompagnasi con la virtù, l' ha fatto meno, trattandosi degli altri premj, che la seguono? Veggiamolo. Ma prima esponghiamo i principj della contesa. Avea detto il Signor di Maupertuis, gli Stoici, e i Cristiani essere contrariissimi anche in questo, che i primi niun premio proponevano alla virtù, volendo, che ella fosse seguita per lei stessa, là dove i Cristiani le propongono un premio grandissimo ed eterno; ed io dissi di non vedere in ciò tanta contrarietà; perchè quantunque i Cristiani propongano alla virtù un premio eterno, e grandissimo, voglion però, che sia ella seguita anche per lei stessa, così che, se mai potesse avvenire, che dovesse mancar loro quel premio,

mio, non vorrebbono per ciò darſi al vizio, anzi vorrebbono ſeguir tuttavia la virtù. E non è dunque la virtù da ſeguirſi, e da amarſi, e da volerſi anche per lei ſteſſa? E non è queſto il ſentimento di tutti i Maeſtri? E nol dice l' incomparabile S. Tommaſo, che val per tutti? Così pur dice nel ſecondo delle ſentenze alla diſt. 21. q. p. *Inter bona autem invenitur aliquid, quod eſt bonum ſimpliciter, & per ſe, ſicut bona honeſta, quæ tamquam fines appetuntur ſui gratia.* Io ſarei infinito, ſe voleſſi citar quì tutti coloro, che inſegnaron lo ſteſſo; e potrei anche produrre innumerabili eſempi di ſapientiſſimi uomini, che lo provarono in lor medeſimi, e più preſto avrebbon voluto perdere l' eterna gloria, che commettendo una colpa allontanarſi dalla virtù. Il che tanto più lor convenivaſi, quanto che eſſendo Criſtiani, la virtù proponevanſi non ſolo della ſua natural bellezza adorna, e riſplendente, ma d' un' altra ancora ſoprannaturale affatto, e divina. E che altro ebbe in animo quel maraviglioſo uomo, che deſiderava di eſſere anatema da Gesù Criſto per gli ſuoi fratelli, ſe non di anteporre la gloria del Signore alla ſua ſteſſa beatitudine? *Illa fruitione & gloria privari ſuſtinuerim, ut ne dominus meus convicio afficiatur:* così lo interpreta l' eloquentiſſimo S. Giovanni Griſoſtomo, nè da lui ſi allontana S Tommaſo ne' ſottiliſſimi ſuoi commenti. Ora in che diſcordano da così illuſtri autorità le parole, con le quali io mi ſpiegai nel capo VI. del mio Ragionamento

to alla pagina 282.? Venendo quivi a ragionare dell' aſpettazione, che hanno i Criſtiani del premio eterno, dico: *i quali*, cioè i Criſtiani, *proteſtano d' eſſer diſpoſti ad operare virtuoſamente anche ſenza una tale aſpettazione; di cui non vogliono aver biſogno per ſeguir la virtù, e allora ſolo ſi ſtiman perfetti, quando ſono così diſpoſti. Con che moſtrano, che quand' anche non foſſe in loro la ſperanza de' beni eterni, pur ſarebbon contenti della virtù, e ſeguirebbono di ſervir l' oneſtà.* E chi ſarà mai quello, a cui, leggendo queſte parole, parer poſſa, ch' io levi al Criſtiano la ſperanza? S' io dico, che operar vorrebbono virtuoſamente anche ſenza una tale aſpettazione, ben moſtra, che operano al preſente per eſſa; e ſe non vogliono aver biſogno della ſperanza per operar bene, è egli per queſto, che non la ritengano? E' egli per queſto, che non operino virtuoſamente anche per eſſa? Diremo noi, che S. Paolo la deponeſſe, quando deſiderò di eſſere anatema? E queſto ſentimento è così chiaro, che a non intenderlo biſognerebbe eſſere un' uomo nato appoſta per non intendere. Io non dico tanto del P. Anſaldi; e credo, che egli intenda moltiſſimo; ma dir biſogna, che quel giorno, che egli leſſe le ſopraccitate mie parole, per la mia mala ventura intendeſſe molto poco, onde va gridando in mille luoghi del libro ſuo, che io levo a' Criſtiani la ſperanza de' beni eterni, ch' io voglio, che operino ſenza ſperanza, che io gl' induco al diſprezzo de' premj da Dio

pro-

promeſſi. Nè io però gli ſarò moleſto gran fatto di ciò; e facilmente gli perdonerò un' errore, che egli ſteſſo, intendendo meglio le mie parole, ha moſtrato poi di conoſcere nella ſeconda lettera aggiunta al mio primo diſcorſo, e crede aver biſogno di diſcolpa, e in certo modo ſe ne ſcuſa. Io lo ſcuſo tanto, quant' egli vuole, nè ſono così inumano, ch' io voglia riprendere un fallo già confeſſato. Non dovea però, avendo egli biſogno di diſcolpa, incolpar me così ingiuſtamente, e dare anche a credere, come fa nel paragrafo LXXX., che l' amar Dio, ſiccome rimuneratore delle buone opere, ſia, ſecondo me, un' amor vile e mercenario. E dove, P. Anſaldi, l' ho detto io? Moſtratemi il luogo, accennatemelo, che io l' emenderò. Sappiate però, che ſebbene non ſon teologo, ed ho ſoltanto così qualche lume di Filoſofia, non mai però paſſommi per l' animo tal pazzia. Chi non ſa, che l' amore non è mai mercenario, qualunque volta l' amante vuol per mercede dell' amor ſuo quella ſteſſa coſa, che egli ama? E s' è così, come potrebbe dirſi mercenario l' amor del Criſtiano, che amando Dio vuol per mercede lo ſteſſo Dio? Non m' incolpate dunque così facilmente, e leggete un poco meglio i libri, che voi volete incolpare. Così ſarete più degno di quella eſcuſazione, di cui confeſſate aver biſogno.

E già delle coſe appartenenti ai premj propoſti alle oneſte azioni abbiamo detto abbaſtanza. Dicia-

Diciamo ora dell' oneſtà ſteſſa; circa la quale ſebbene è difficile, ſeguendo il P. Anſaldi, di eſſer breve, e tener qualche ordine, mi sforzerò tuttavia di far l' uno, e l' altro. Perchè però giova aſſai volte premettere alcune coſe per eſſer più breve, e più ordinato nell' altre, non vi diſpiaccia, Lettore umaniſſimo, ch' io mandi innanzi alcuni avvertimenti, che credo eſſere neceſſarj. E primamente è da ſveller dall' animo un' opinione, che potrebbe eſſervi ſtata introdotta dal volgo, e confermata dal libro ſteſſo del P. Anſaldi. Perchè quel dir ſempre: l' oneſtà degli Stoici; e così ſempre chiamarla, può far credere a taluno, che gli Stoici s' aveſſer formata un' oneſtà loro propria, e particolare, e niente comune agli altri uomini, così che le quiſtioni, che di eſſa ſi fanno, appartengano agli Stoici ſolamente; il che è falſo. Perciocchè gli Stoici non ebbero niuna oneſtà loro propria, ma quella ſeguirono, che era comune anche agli altri Filoſofi, anzi pure a tutti gli uomini; e in ciò ſolo ſi diſtinguevan dagli altri, che dove gli altri, quantunque ſeguiſſero l' oneſtà, e a tutte le coſe l' anteponeſſero, non credevan però, che ella ſola foſſe baſtante a rendergli felici; gli Stoici ſel credevano. E' dunque l' oneſtà degli Stoici non una oneſtà propria di loro, ma quella comune, che riſplende a tutte le menti, moſtrandoſi col ſuo chiaro lume all' intelletto, e dolcemente invitando la volontà. E perchè è bene ſapere, che coſa ella ſia,

e in

e in che consista, affinchè quello, che son per dire, s' intenda più facilmente, la dichiareremo a questo modo. L' onestà altro non è, che una serie di propositioni, le quali si offrono naturalmente all' animo, e come maestre e signore gli mostrano e prescrivono le cose, che egli dee voler fare. Di tali propositioni n' ha alcune, che vengono innanzi da se, e voglion' esser tenute per vere, senza aver bisogno di argomentazion niuna; e queste possono dirsi principj, ovvero assiomi dell' onestà, come quella sarebbe: bisogna far bene al compagno, se fa mestieri, e se si può. N' ha poi dell' altre, che non vengono all' animo, se non vi sono introdotte, e per così dire raccomandate da qualche argomentazione dedotta da' principj medesimi, la qual faccia una chiara testimonianza della lor verità. E queste sono parte evidenti, ed altre solamente probabili. Così la forma dell' onestà si contien tutta in certe propositioni, le quali seguendosi l' una l' altra, e quasi tenendosi per mano, formano quel bell' ordine eterno ed immutabile, a cui conformandosi gli uomini si rendono eccellenti, e quanto la natura loro comporta, perfetti e divini. Questo è quel bell' ordine, il quale chi levasse dal Mondo, leverebbe ogni virtù, ogni amicizia, ogni società. Quello, che i Filosofi hanno sempre riguardato, come il più raro e singolar tesoro, che la natura abbia scoperto agli uomini, senza il quale poco estimerebbono l' esser nati. Quello, che è sempre stato amico di Re-

ligione, la quale non gli ha mai contraddetto; e se ha voluto sederſi sopra di lui in più illustre ed alto luogo, non l' ha però disprezzato, ed ha voluto essergli preferita, non come a cosa vile ed abjetta, ma come a cosa nobilissima, di cui ella è ancor più nobile. Così pensano generalmente i Filosofi di quel bell' ordine immutabile, in cui è posta l' onestà.

Veggiamo ora quello, che ne dice il P. Ansaldi. Dice nel paragrafo LXXIII. che l' onestà tanto predicata dagli Stoici (potea dire: da tutti i Filosofi), per se stessa, se non ordina castighi, e non minaccia, non può servire di legge, nè obbligar gli uomini, nè ordinare la società. Ecco le sue parole, che leggonsi alla pagina 161. *Sempiterna illa & immutabilis, prædicata a Stoicis, honestas metum naturalis legis osoribus iniiciebat nullum; ubi nullus metus est, nulla vis legum est; ubi nulla vis legum est, ordinata societas esse non potest.* Ecco il bell' onore, che egli fa all' onestà. Leggasi il paragrafo LIV., il LX. il LXIV. Quanto disprezzo inducono dell' onestà, salvo se non venga dal Cielo una qualche Religione, che prometta alcun premio a chi la segue! Nel paragrafo LXI. e nel seguente con quanta pompa si espone l' opinion di coloro, che la virtù, e l' innocenza, ove non sieno premiate, hanno nel numero delle vanità! Nel paragrafo LXXV. dice; che l' immutabile e sempiterna onestà, se niente altro ci mostra, se non se stessa, e la padronanza,

za, e l' autorità ſua, ſenza prometterci niuna mercede, non può produrre in noi, ſe non odio e paura: *imperium certe, niſi benefaciendi poteſtate temperetur, ſolum parit odium metumque:* così dice, parlando dell' oneſtà, che egli non sò in qual ſenſo, chiama idolo. E lo ſteſſo ripete nel paragrafo XCII. alla pagina 225. dicendo, che l' autorità, e l' imperio non poſſon rendere l' oneſtà, ſe non odioſa. Dice nel paragrafo XCVI. che la virtù, quantunque ſia un bene grandiſſimo, ceſſa però di eſſer bene, ſe non le ſi aggiungano altri doni, che poſſan renderla lieta, e felice: *ſi beata tamen eſſe demum non poſſit . . . amittit tunc profecto rationem boni*; ſecondo la qual dottrina biſognerà dire, che la virtù non ſia per ſe ſteſſa un bene, e ſolo debba apprezzarſi per quei piaceri, che le ſi aggiungono. Nel paragrafo XCVIII. dice, che cadono in manifeſta contraddizione tutti quelli, i quali inſegnano, che la virtù, e l' oneſtà dovrebbono amarſi per loro ſteſſe, quand' anche mancaſſe loro la retribuzione: *qui revera virtutem & boneſtatem propter ſe amandas, etiamſi nullus eſſet retributor Deus, cum Stoicis & Zanotto docent, ipſi ſibi apertiſſime contradicere videntur.* Nel paragrafo LVIII. pur vuole, che ſia l' oneſtà per ſe ſteſſa, ove non rechi alcun premio, da diſprezzarſi; e nel LXXX. la diſprezza, come coſa creata; quaſi doveſſero diſprezzarſi le coſe, che Dio creò, e moſtrò egli ſteſſo di non diſprezzare, creandole.

Alle quali coſe, quantunque o ſieno manifeſta-

men-

mente falſe, o biſogno abbiano di troppo lunga eſplicazione per parer vere, pure è da riſpondere per onore dell' oneſtà; onde appariſca aver potuto i Filoſofi trar da eſſa regole per ben condurſi, ſeguendola per lo merito e dignità ſua, come io diſſi nel mio Ragionamento contro il Signor di Maupertuis, parlando degli Stoici; e lo ſteſſo potea dirſi parlando anche degli altri Filoſofi. Perciocchè qual fu di loro, ſe gli Epicurei ſe ne traggano, il qual non voleſſe, che la virtù doveſſe eſſer ſeguita per la dignità e merito ſuo? Gli Stoici per queſto ſolo; gli altri e per queſto, e per quel premio, che ne ſperavano. E perchè parmi, che le coſe ragionate dal P. Anſaldi intorno a tal materia poſſano comodamente ridurſi a tre capi, io ridurrò pure ai medeſimi la mia riſpoſta, ſpiegando prima, come la naturale oneſtà obblighi per ſe ſteſſa l' uomo, e però abbia forza di legge; poi come poſſa dirſi creata, avendola così detta il P. Anſaldi; poi ſe ſia degna ſoltanto d' odio, e d' avverſione. Detto che avrò brevemente di queſte tre coſe, porrò fine al mio diſcorſo.

E cominciando dalla prima io dico, che quelli, i quali dubitano, ſe l' oneſtà naturale induca per ſe ſteſſa obbligazione negli uomini, poco intendono la quiſtione, che fanno. Perchè ſe negaſſero darſi l' oneſtà ſteſſa, meglio ſi comprenderia quel, che dicono; ma concedendo, che diaſi l' oneſtà, e ſuſſiſtano quelle propoſizioni, che la formano, il di-

man-

mandare, ſe ella induca obbligazione, onde l' uomo debba crederſi tenuto a ſeguirla, è una dimanda, che non può comprenderſi in niun modo. Imperocchè non contienſi ella l' oneſtà in quelle propoſizioni, che ſopra abbiamo detto, e che ſi tengon per vere, ed afferiſcono dover l' uomo operare la tale, o la tale azione? Or chi potrebbe tener per vera una propoſizione, la quale afferiſce lui dover far la tal coſa, e dubitare nello ſteſſo tempo, ſe ſia tenuto di farla? Chi potrebbe dubitare, ſe debba mantener la fede al compagno, avendo per vera una propoſizione, la qual dice: la fede dee mantenerſi? Non ſarebbe egli, come ſe uno, tenendo per veri i principj dell' aritmetica, pur dubitaſſe, ſe foſſe obbligato di acconſentir loro? Perchè io credo eſſere tanto chiaro, che l' oneſtà per ſe ſteſſa induca obbligazione negli uomini, che non ſolo il negarlo, ma parmi eſſere un' aſſurdo anche il quiſtionarne. Per la qual coſa niente mi meraviglio, ſe avendo il P. Anſaldi nel paragrafo LXXIII. levato all' oneſtà l' autorità di obbligar gli uomini, quaſi pentito gliel' ha poi reſtituita nel paragrafo LXXVIII, e per diſcorrer men male ha avuto biſogno di contraddirſi. Non confeſſa egli nel ſopradetto paragrafo LXXVIII. alla pagina 176., che quand' anche mancaſſe all' oneſtà ogni premio, pur dovrebbe l' uomo, inquanto è ragionevole, ſeguirla per lo merito, e dignità ſua? E queſto che altro è ſe non dire, che l' oneſtà in-

duca

duca obbligazion per se stessa, e che per se stessa abbia forza di legge? E s' è così, perchè non potrà dirsi, che i Filosofi, e s' a Dio piace, anche gli Stoici, abbiano tratte da essa regole per ben condursi? Perchè non potrà dirsi, che essa molto vaglia a stabilire ed ordinare la società? Nè mi si dica (ciò che dice troppo spesso il P. Ansaldi) che gli uomini s' inducono dai premj, e dalle pene; poichè il premio e la pena non fanno l' obbligazione, ma la suppongono; ne si castigherebbe il colpevole, che non vuol seguir l' onestà, se non fosse già obbligato di seguirla. Si propongono dunque agli uomini i premj e le pene, non acciocchè debbano esser buoni, ma acciocchè vogliano esser buoni, come debbono.

Veggiamo oramai, per qual modo possa dirsi creata l' onestà; il che dicendosi senza altra spiegazione, potrebbe appresso molti sminuirne il decoro, e l' autorità, e far' animo a coloro, che l' hanno posta tra le cose vane ed inutili. Io voglio trattar questo luogo famigliarmente, e senza sottigliezze. Però dimando subito al P. Ansaldi, uomo di rara erudizione: se fu creata l' onestà, quando, in qual tempo fu creata? Che certo sarà antichissima; e dovea senza dubbio essere prima di Enea. Anzi, avendo Dio create le cose ne' primi sei giorni del mondo, dovrà aver creata l' onestà in alcun d' essi. In qual dunque? E saprei anche volentieri, quando creasse la giustizia, la fedeltà, la mansuetudine,

e le

e le altre virtù; le quali ſentendo, che fu creata l' oneſtà, vorranno bene eſſere ſtate create ancor eſſe. E ſimilmente ſaprei volentieri, prima che la virtù foſſe creata, quali ſarebbero ſtate da dirſi in quel tempo le azioni; perchè nè virtuoſe eſſer potevano, non eſſendo ancor creata la virtù; nè ree pure, non potendo eſſere virtuoſe. Ma laſciamo queſte interrogazioni, nelle quali parrà forſe ad alcuno, che io abbia voglia di ſcherzare. Ragioniam dunque alquanto più ſeriamente, e raccogliamo ogni coſa in breve. Altro è l' oneſtà univerſale ed aſtratta, la qual conſiſte in quegli aſſiomi, e in quelle propoſizioni, che ſopra abbiam dichiarate; altro è l' oneſtà particolare e propria di ciaſcuno, che chiamerei più volentieri virtù, la quale è poſta in un abito, che l' uom contrae in ſe ſteſſo, conformando le azioni ſue all' oneſtà univerſale. Quanto dunque all'oneſtà univerſale, qual Filoſofo fu mai, che non l' aveſſe per eterna, immutabile, neceſſaria? Il P. Anſaldi egli ſteſſo così la chiama in molti luoghi. E ſe diceſi eterna, ſe immutabile, ſe neceſſaria, come poi potrebbe dirſi creata? Chi diſſe mai create le eſſenze delle coſe? E ciò perchè? Perchè ſi ſtimano eterne, immutabili, e neceſſarie. Se dunque non ſon create le eſſenze, perchè ſarà creata l' oneſtà? E ſe niun crede, eſſere ſtate create le propoſizioni, che formano la Geometria, l' Arimmetica, l' Algebra; perchè vorremo noi, che ſieno ſtate create quelle, che formano l' oneſtà? Nè vale il dire, che ciò poſto,

ſarebbono fuor di Dio alcune coſe non create; che anzi per queſto appunto, che non ſon create, dee dirſi, che non ſon fuori di Dio, ma ſono in Dio, e ſono Dio ſteſſo, in cui tutte le verità, eſſenze, e forme per maraviglioſo ineſplicabil modo ſi uniſcono inſieme e ſi raccolgono, coſtituendo quel puriſſimo, e ſempliciſſimo eſſere principio d' ogni virtù, e fonte d' ogni bene. E fin quì ſia detto dell' univerſale oneſtà. Quanto alla particolare, che propriamente chiamaſi virtù, ed è una qualità, ovvero un' abito, che ſopravviene all' animo per l' eſercizio di molti atti virtuoſi, potrà ella bensì in certo modo, e ſecondo l' uſo del parlar popolare. comune dirſi creata, ma ſe laſceremo parlare ai Filoſofi, ſecondo la proprietà de' loro termini, non già. Imperocchè creato ſi dice non tutto quello, che dal non eſſere ſi riduce all' eſſere, ma quello ſolo che ſi riduce all' eſſere ſenza eſſer tratto da verun ſoggetto, che foſſe prima di lui. Altrimenti chi trattando la cera, e volgendola, la fa rotonda, direbbeſi, che crea la rotondità, poichè riduce quella rotondità che egli fa, dal non eſſere all' eſſere; pur non ſi dice, che la crei, ma la produca, perciocchè la trae dal ſoggetto che è la cera, ſenza cui non potrebbe egli produrla. E lo ſteſſo vuol dirſi di tutte le affezioni, e qualità, e modi, che ſecondo i Filoſofi non ſi creano, ma riſultano nei ſoggetti per una produzione d' un' altro genere. Ora ſe così è, chi dirà, che la virtù, la quale ſopravviene

all'

all' animo, che n' è il ſoggetto, ſenza cui non potrebbe ella ſuſſiſtere, ſia creata, e non più toſto prodotta a guiſa, che ſi producono tutte le altre qualità? Se già non parlaſſimo d' una virtù ſtraordinaria, e ſuperiore all' ordine della natura, la qual ſi farebbe per una produzione più nobile. Io credo dunque, che l' oneſtà, quand' anche per queſto nome voglia intenderſi la virtù, non debba propriamente dirſi creata; e molto meno, ſe voglia intenderſi, non la virtù, ma quella univerſale ed aſtratta oneſtà, che non è circoſcritta nè da luogo, nè da tempo, ma è poſta ſopra ogni luogo, e prima di ogni tempo, maeſtra eterna di tutte le intelligenze, e direttrice comune di tutte le belle azioni. Nè io perdonerei al P. Anſaldi il torto, che le ha fatto, di chiamarla creata, ſe non mi faceſſe dimenticar di queſto un' altro torto maggiore, che pur le fa.

Perciocchè qual torto maggiore potea farſi all' oneſtà, che il dire, che ella, in quanto a ſe, ſe non promette alcun premio, non può produrre negli animi umani altro che odio ed avverſione? Come ſe, priva in ſe ſteſſa d' ogni bellezza, doveſſe per via di prezzo procacciarſi amori non meritati. Ma che trova egli il P. Anſaldi di odioſo, di ſpiacevole nell' oneſtà? La quale ſe ſi para dinanzi agli uomini con autorità, e con imperio, comandando loro, che l' amino; chi ſarà così fiero, così barbaro, così inumano, che voglia odiarla per queſto,

perchè vorrebbe essere amata? Non è ella bellissima sopra ogni credere, e piena di perfezione e bontà? Non merita forse d' essere amata anche per questo, perchè lo chiede? Essendo il chiederlo in lei lo stesso, che il meritarlo. Che non è già, come un tiranno, il qual vuol' esser servito senza averne niun merito, imponendo le cose, che si conoscon cattive, ingiuste, irragionevoli; ma ella niuna ne impone mai, che non paja buona, ragionevole, e giusta; e se tal non paresse, ella non l' imporrebbe; così che va sempre d' accordo con l' intelletto, non ordinando mai se non quelle azioni, che egli stesso giudica belle, nobili, magnifiche, eccellenti, divine, e degne di esser fatte. E posto ciò, come potrebbe l' uomo avere in odio l' onestà, che non difente mai dal giudizio suo? Come abborrir quelle azioni, che ella prescrive ed impone, se egli stesso le approva, e celebra, e lauda, e commenda? Ma dirà alcuno: se l' onestà non discorda mai dall' intelletto, discorda bene spesso dalle passioni; onde nasce tumulto nell' animo. Sia pur così. Ma chi ne darà colpa a lei più tosto, che alle passioni, alle quali non contrasterebbe l' onestà, se esse a lei non contrastassero. Rimettiamone il giudicio all' intelletto, che solo è valevole a ben distinguere la verità. E non giudica egli sempre quelle cose esser buone, e da farsi, che vengon proposte dall' onestà; e quelle, che contro essa si propongono dalle passioni, esser malvagie? Qual vizio-

so

ſo fu mai, che non ſi vergognaſſe d' avere abbandonata la ragione per ſervire alle paſſioni? Ma non fu mai virtuoſo, che ſi vergognaſſe di eſſerlo. Quanto ſforzo fanno i malvagi, e quanto ingegno adoprano per colorire le loro azioni, ed abbellirle, e farle parere oneſte, non che agli altri, ma anche, ſe poteſſero, a lor medeſimi? Con che fanno vedere, quanto ſia bella agli occhi loro l' oneſtà. O bellezza incomparabile, e ſomma, bellezza celeſte veramente e divina, che innamori di te ſteſſa eziandio i più ritroſi, e ſpargi l' animo di quei, che ti ſeguono, d' un puriſſimo, e ſoaviſſimo piacere, che non può da te allontanarſi. Con queſto tu conforti gli uomini, e gli ricrei nelle avverſità. Con queſto gli ſtimoli alle belle impreſe. Con queſto gli richiami dagl' inviti ingannevoli delle paſſioni. E può egli eſſere alcuno, che dica, che tu ſii per te ſteſſa odioſa, e ſpiacevole? Se il P. Anſaldi l' ha detto in qualche luogo, egli certo ha ripugnato alla natura ſua; e l' avrà forſe detto per far diſpetto agli Stoici. Non ha egli anche detto nel paragrafo LXIV., che natural coſa è amar l' oneſtà? Non confeſſa nel LXXVIII., che l' uomo, inquanto è ragionevole, dee ſeguirla per lei ſteſſa? Non confeſſa nel LXIII., che per eſſa l' uom vince le paſſioni men forti, quantunque vincer non poſſa ie fortiſſime? Ora come potrebbe l' uom vincere veruna paſſione per amore dell' oneſtà, ſe non la amaſſe? Come potrebbe ſeguirla per lei ſteſſa, ſe gli foſſe odioſa? E ſe

gli

gli foſſe odioſa, come ſarebbegli naturale l' amarla? E avendo il P. Anſaldi così ben conoſciuta la ſovrana bellezza di queſta eterna ed immutabile oneſtà, chi crederebbe, che ne aveſſe poi parlato così male in tanti luoghi? Deh cancellategli, P. Anſaldi, coteſti luoghi dal voſtro libro, levategli via, eſterminategli; fate, che non ve ne reſti pur l' ombra. Non ve ne prego per amore degli Stoici; ve ne prego per amore dell' oneſtà ſteſſa, che è comune a tutti gli uomini, e ſo, che vi è cara. Io non fui mai Stoico a' miei dì; come ho dimoſtrato nel mio primo diſcorſo, e come voi ſteſſo potrete intendere, leggendo con un poco più di attenzione il Ragionamento, ch' io ſcriſſi contro il Signor di Maupertuis; molto meno mi è mai paſſato per l' animo di voler' anteporre la Filoſofia degli Stoici a quella de' Criſtiani. Ad ogni modo io non vorrei certo, per diſpiacere a Seneca, e a Zenone, dir male dell' oneſtà. E ſe voi avete creduto di doverne dir poco bene per difendere quel voſtro Franzeſe, ben potevate in quel luogo abbandonar' il Franzeſe, ſenza aſpettare, che egli abbandoni voi. Credete voi, che vedendoſi egli da voi abbandonato in tanti altri luoghi, che io ho pur notati nel ſecondo diſcorſo, vorrà poi ſeguirvi, ovunque il chiamiate, e prender lite con l' oneſtà degli Stoici per piacervi? Che biſogno n' ha egli per ſoſtenere, che l' immortalità dell' anima ſia una verità ignota alla ragione? Che biſogno n' ha

per

per ſoſtenere e ciò, che dice intorno all' ammazzar ſe medeſimo, e ciò, che dice intorno ai premj, che debbonſi alla virtù? Per la qual coſa io mi ſono grandemente maravigliato, che non avendone neceſſità niuna, abbiate voluto pigliarvela contro l' oneſtà naturale, ed oltre a ciò prendendo tanti sbagli, quanti ne avete preſo, far credere fuor d' ogni propoſito, ch' io ſia nimico di Religione, e non curante di Dio. E vi confeſſo, che per la ſtima grandiſſima, che ho ſempre avuta di voi, portandovi amore, come a letterato uomo, fratello d' un' Oratore eloquentiſſimo, ho ſentito un' incredibil diſpiacere di dover riſpondervi d' una maniera affatto contraria all' indole mia, e al mio coſtume. Dio buono! come è poſſibile, che eſſendo voi d' un' ordine per virtù, e per dottrina tanto chiaro, quant' altro mai foſſe, e ſoggiornando in una Città così nobile, fioritiſſima d' arti, e di lettere, non abbiate avuto un' amico, che vi ammoniſca? Siete voi così abbandonato da tutti gli uomini? Ma io che far poteva? Non doveva io riſpondere a tanto grave accuſazione? Non dovea far vedere, che un libro da me ſcritto, e uſcito al pubblico, non è punto contrario alla Religione? Che non può parer tale a niun dotto uomo? Che non può parer tale a niuno ignorante? Ed eſſendo pur tale a voi paruto, vedete, a che mi avete ſtretto; vedete, a qual conſeguenza avete voi ſteſſo voluto eſporvi. Nè ho laſciato però riſpondendovi, di aver riguardo, quanto ho

to ho potuto, alla gloria del voſtro nome. Non vi ho levata la lode di ſcrittor preſto, e copioſo, non quella di conoſcitore di molte lingue, non quella di erudito in ogni maniera di antichità; ho dimoſtrato ſolamente, che giudicando d' alcun mio libro, mancaſte alla ragione, ed a voi ſteſſo. E queſto ancora ho fatto con mio grandiſſimo rincreſcimento, nè ho creduto di poter tanto diſpiacere a voi, che non diſpiaceſſi maggiormente a me medeſimo. Voglia Iddio, che ſia queſta più toſto l' ultima volta ch' io ſcrivo, che mai permettere, ch' io ſia moleſto a veruno ſcrivendo.

FINE.

[illegible] BI [illegible]
[illegible]IDARELLI
[illegible] Ricasoli, 49
Via Alfani, 86
FIRENZE

59544